



CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

B.T.C.



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

DIE APOSTOLISCHEN VÄTER

NEU UNTERSUCHT

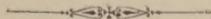
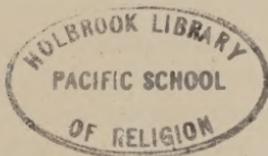
I. TEIL

CLEMENS, HERMAS, BARNABAS

VON

DR. DANIEL VÖLTER,

Professor der Theologie in Amsterdam.



BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
vormals

E. J. BRILL
LEIDEN — 1904.

~~77579~~

BR

60

A65

V65

1904

~~GH
V857
Vol 1~~

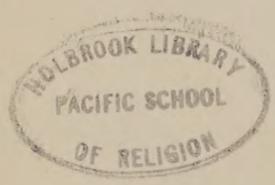
BR

60

A64

V87

1904



DRUCKEREI vormals E. J. BRILL — LEIDEN.

5148 962 911

Von den drei Schriften aus dem Kreis der Apostolischen Väter, denen die folgenden Untersuchungen gewidmet sind, bildet jede für sich ein Problem, das noch nicht gelöst, ja dessen sich die historische Theologie zum Teil überhaupt nicht bewusst ist. Das Problem ist zunächst ein literarisches, aber hinter dem literarischen Problem steckt ein kirchengeschichtliches. Alle drei Schriften sind überarbeitet. Clemens und Hermas sind in ihrer Urgestalt Vertreter eines Standpunkts, für den auch die christliche Religion nichts anderes ist als die alttestamentlich-jüdische in ihrer universalen Vollendung, ohne dass der Person und dem Werk Christi eine spezifische Heilsbedeutung zuerkannt würde. Zeigt sich so, der historische Clemens dem der Pseudoclementinischen Literatur unmittelbar verwandt und ist damit der bisher vergeblich gesuchte Zusammenhang gefunden, der diese Literatur mit dem ersten Clemensbrief verbindet, so beweisen Clemens und Hermas zusammen, dass die Gemeinde zu Rom, obwohl heidenchristlicher Herkunft, noch im Anfang des zweiten Jahrhunderts in ihrer Mehrheit auf einem Standpunkt stand, der am meisten an den von jüdischen Proselyten erinnert. Hieraus erklärt sich der Kampf um Rom, d. h. um die Gewinnung Roms für den spezifisch christlichen Heilsglauben, der Kampf, wie er im Römerbrief, im Hebräerbrief, in den Evangelien des Marcus und Matthaëus geführt wird. Alle diese Schriften sind nur von diesem Gesichtspunkt aus zu verstehen und die Kirchenhistoriker werden gut thun, ein Capitel mit der Überschrift: „der Kampf um Rom“ in ihre Darstellungen aufzunehmen. Auch der Barnabasbrief ist ein Glied in dieser Kette, auch er bekämpft zunächst den alttestamentlich-jüdischen Stand-

punkt der römischen Gemeinde und weiter den Judaismus in der Kirche überhaupt. Der ursprüngliche, noch unter Vespasian geschriebene Brief repräsentirt einen der ältesten christlichen Briefe, der älter ist als viele der neutestamentlichen. Der Epheserbrief ist bereits von ihm abhängig, und noch mehr gilt dies von der Didache, die keineswegs, wie Funk meint, die Vorlage des Barnabasbriefes ist, auch nicht, wie Harnack meint, mit ihr eine ältere, jüdische Quelle gemeinsam hat, vielmehr auf dem Barnabasbrief selber beruht. Als das Evangelium, das der Überarbeiter des Barnabasbriefes gebraucht, lässt sich das Petrus-evangelium nachweisen, womit für das letztere ein sehr bestimmter terminus ante quem gewonnen wird.

Ich habe hiemit auf einige der wichtigsten Resultate meiner Untersuchung, die auch für die Vorstellung von der Entstehung der altkatholischen Kirche von Bedeutung sind, gewiesen und kann nur wünschen, dass gewissenhafte Kritiker sich mit meiner Arbeit befassen. Dabei möchte ich der Hoffnung Ausdruck geben, dass selbst Herr Krüger in Giessen, der sich über die neuerdings am Hermas geübte „Sentimentskritik“ so aufgeregt hat, bei ruhiger Überlegung noch einsehen wird, dass diese Kritik einem Problem auf der Spur war, für das ihm leider das Sentiment gefehlt hat. Vielleicht wird auch er noch erkennen, dass es bei Hermas (Vis. 1 — Sim. VIII) ohne die Ausscheidung der spezifisch christlichen Elemente, die er so willkürlich findet, nicht geht, sowie dass es mit der Deutung der Frau in Vis. I und II auf die Sibylle, deretwegen er mich verspottet, doch seine Richtigkeit hat.

Da ich die Korrektur ganz allein zu besorgen hatte, muss ich schliesslich für einige unwillkürlich eingedrungene Hollandismen (gedrungen S. 3, Z. 4, befestigt S. 8, Z. 15), sowie für einige Druckfehler, die sich leicht von selbst korrigiren, um Entschuldigung bitten.

Amsterdam, Oktober 1903.

D. V.

INHALT.

	Seite
DER ERSTE CLEMENSBRIEF.	
Einleitung	1—6
I. Die Ueberarbeitung des ersten Clemensbriefs.	7—48
II. Der erste Clemensbrief in seiner ursprünglichen Gestalt. . .	49—84
III. Der literarische Charakter des Briefs	85—94
IV. Der religiöse Standpunkt des ursprünglichen Briefschreibers .	95—110
V. Die Gemeinden von Korinth und Rom nach dem ersten Cle- mensbrief.	111—136
VI. Verfasser und Zeit des ursprünglichen Briefes	137—145
VII. Die Benützung der Alt- und Neutestamentlichen Schriften im ursprünglichen Briefe.	146—163
VIII. Die Ueberarbeitung der ersten Clemensbriefes	164—170
DER HIRTE DES HERMAS.	
Einleitung	173—175
I. Die Visionen.	176—231
II. Visio V und die Mandata	232—263
III. Similitudo I—VIII.	264—301
IV. Similitudo IX—X.	302—325
Resultat	325—327
DER BRIEF DES BARNABAS.	
Einleitung	331—336
I. Kritische Untersuchung der Composition des Briefs	337—362
II. Der ursprüngliche Brief.	363—415
1. Der Inhalt	363—368
2. Der Standpunkt des ursprünglichen Briefschreibers . . .	368—375
3. Das Verhältniß des ursprünglichen Briefschreibers zur hl. Schrift sowie zur übrigen spätjüdischen und altchristlichen Literatur.	375—406

	Seite
4. Zeit und Ort der Abfassung, Verfasser und Leser des ursprünglichen Barnabasbriefs	406—415
III. Die vom Uebersetzer herrührenden Stücke des Briefs . . .	416—
1. Der Inhalt	416—455
2. Standpunkt und Glaube des Uebersetzers	455—461
3. Die Quellen des Uebersetzers, seine Person, seine Leser und seine Zeit	461—468
Anhang. Nachtrag zu 1. Clem. 5	469—472

DER ERSTE CLEMENSBRIF.

Unter den Schriften der sogenannten apostolischen Väter sind zwei Dokumente auf uns gekommen, mit denen in der Überlieferung der Name des Clemens von Rom verbunden ist. Zwei Briefe sollen es sein. Doch hat der eine davon sich schon längst als eine Homilie erwiesen, die mit dem genannten Clemens durchaus nichts zu schaffen hat. Das andere jener Schriftstücke ist in der That ein Brief, der im Namen der römischen Christengemeinde an die zu Korinth gerichtet ist. Hier war nämlich ein Streit ausgebrochen. Unter der Führung von einer oder zwei Personen war die Mehrheit der Gemeinde zur Absetzung einiger Presbyter geschritten. Die Folge war ein Schisma und grosse Verwirrung. Im Namen der Gemeinde von Rom ermahnt nun der Briefschreiber die Korinther, den Frieden, die Eintracht und Ordnung in der Gemeinde wiederherzustellen. Aber im Zusammenhang mit dieser Ermahnung nimmt der Briefschreiber zugleich die Gelegenheit wahr, überhaupt alle Fragen des Glaubens und Lebens zu besprechen und seine Auffassung derselben vor den Korinthern zu entwickeln. So hat der Brief einen grossen Umfang bekommen. Er wird in nicht weniger als 65 Kapitel eingeteilt.

Der Brief ist schon sehr oft behandelt worden und gemeiniglich glaubt man, ihn auch zu verstehen. Nichtsdestoweniger wage ich die Behauptung aufzustellen, dass es bis jetzt noch Niemand gelungen ist, seinen religiös-theologischen Typus richtig zu erfassen und seinen Gedankengehalt befriedigend zu erklären. Und doch ist dies eine Sache von der grössten Wichtigkeit nicht bloss für die Geschichte der römischen Christengemeinde um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts sondern auch für die Geschichte des

ältesten Christentums überhaupt. Bei der Untersuchung des Briefs wird man aber auf dem bisher eingeschlagenen Weg nicht weiterkommen. Der Weg ist völlig abgenutzt. Es gilt einen neuen zu betreten. Und ein solcher ist auch zu finden, ein Weg, der uns zu neuen, überraschenden Resultaten zu führen verspricht.

Der Brief hat bisher bei den Untersuchern die verschiedenartigsten Eindrücke hervorgerufen. Die Schlagwörter: paulinisch, petrinisch, judenchristlich, heidenchristlich, conciliatorisch, katholisch, die man alle im Lauf der Zeit auf den Brief angewendet hat, können das bezeugen. Das Mittel, mit dem man die Stellung des Briefschreibers zu bestimmen suchte, war in der Regel dies, dass man an den Brief den Masstab des paulinischen Christentums legte. Gegen diese verkehrte Untersuchungsmethode hat Wrede ¹⁾ neuerdings mit besonderem Nachdruck protestirt. Man bekommt, meint er, Clemens nicht deutlich zu sehen, wenn man ihn in den mächtigen Schatten des Paulus rückt. „Fragt man in erster Linie, wie Clemens über Rechtfertigung aus dem Glauben, Glauben und Werke, Tod und Auferstehung Christi denkt, so erfährt man zwar, dass er nicht gleich Paulus ist, so oder so sich mit ihm berührt, so oder so von ihm unterscheidet, aber man hat die Aufmerksamkeit damit auf Punkte gelenkt, die bei Clemens sämtlich in zweiter Linie stehen und die Eigentümlichkeit des Briefs kann in dieser Beleuchtung unmöglich zum Rechte kommen“. Will man das Eigenartige des Briefes kennen lernen, so muss man nach Wrede von etwas ganz anderem ausgehen, nämlich von der Erkenntnis, „dass der Wert, den das Schreiben der römischen Gemeinde als geschichtliche Urkunde für das Christentum des ausgehenden ersten Jahrhunderts besitzt, nicht zum Wenigsten in der Art seiner Verwertung und Schätzung des Alten Testaments liegt, und dass diese Verwertung und Schätzung für die Gesamthaltung des Verfassers wesentlich ist.

1) Untersuchungen zum Ersten Clemensbriefe, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1891, S. 58 ff.

Die Thatsache, dass im ersten Clemensbrief von der alttestamentlichen Offenbarung Gebrauch gemacht wird in einem Umfang und in einer Weise, dass Christus und seine Offenbarung dadurch fast zur Seite gedrungen wird, in jedem Fall nicht die alles beherrschende Stellung einnimmt, die man im Werk eines christlichen Schriftstellers erwarten sollte, wird von Wrede stark gefühlt. Auf verschiedene Weise sucht er die Sache zu erklären. „Nicht genug, meint er, kann man sich mit der Vorstellung durchdringen, dass damals jedwede Ahnung fehlte, dass sich einst die Bildung einer zweiten hl. Schrift neben, ja über der ersten vollziehen werde“ ¹⁾. Allein dass das Rätsel hiemit gelöst ist, muss bezweifelt werden. Denn Aehnliches wie im Clemensbrief müssten wir ja sonst auch in andern altchristlichen Schriften, zumal den neutestamentlichen finden, für deren Verfasser der Kanon des Neuen Testaments ebenfalls eine noch unbekannte Grösse war. Noch charakteristischer ist, dass Wrede im Blick auf die Rolle, die das Alte Testament in unserem Briefe spielt, sich zu der Erklärung genötigt sieht, dass der lebendige Christus und die Schrift in gewissem Sinne konkurrierende Grössen seien ²⁾. Unser Verfasser soll den lebendigen Christus verloren haben, er soll ein Mann sein der zweiten christlichen Generation, der Generation der Formel, wie sie meistens folge auf die Generation des lebendigen Gefühls und der Phantasie ³⁾. Aber abgesehen von der Frage, ob Clemens ein Mann der Formel genannt werden darf, was ich keineswegs zugeben möchte, und was auch Wrede selbst an einer andern Stelle seiner Schrift fast wieder in Abrede zieht ⁴⁾, glaube ich erklären zu müssen, dass mit diesen Bemerkungen Wredes die Frage, um die es sich hier handelt, durchaus nicht beantwortet wird. Ob jemand den lebendigen Christus oder nur christologische Formeln hat, thut hier nichts zur Sache. Auch mit blossen Formeln lässt sich einem Brief

1) a. a. O. S. 75. 76.

2) a. a. O. S. 104.

3) a. a. O. S. 103, 104.

4) a. a. O. S. 86 (Text und Anmerkung).

ein zweifelloser, prägnant- und central-christlicher Charakter geben. Die Männer der Formeln wissen doch gewöhnlich von diesen sehr gewandt Gebrauch zu machen. Aber in jedem Fall lässt sich nicht einsehen, wie der angeblich auf Formeln sich stützende Glaube des Verfassers es erklären soll, dass dem Alten Testament in unserem Brief eine so aussergewöhnliche Bedeutung zuerkannt wird. Wenn Wrede zugibt, dass in keinem der altchristlichen Dokumente das Alte Testament eine solche Rolle spielt wie im ersten Clemensbrief ¹⁾, so charakterisirt er das, was wir hier finden, selbst als eine Ausnahme, aber er weiss sie thatsächlich nicht zu erklären.

Sollen wir nun des Rätsels Lösung vielleicht darin finden, dass wir mit Lemme ²⁾ den Briefschreiber für einen fanatischen Judenchristen halten, der vom Christentum nicht viel mehr als den Namen hat? Aber wie ist dieses Urteil zu reimen mit der Thatsache, dass im 1. Clemensbrief Paulus so hochgestellt, und vom 1. Korintherbrief, vom Römerbrief und Hebräerbrief so stark Gebrauch gemacht wird? Unser Brief steht auf einem zweifellos universalistischen Standpunkt und eignet sich hinsichtlich des Werks und namentlich auch der Person von Christus die höchsten Ausdrücke an, die im Neuen Testament, abgesehen vom 4. Evangelium, zu finden sind.

Aber auch Lightfoots ³⁾ Antwort auf die Frage, um die es sich hier handelt, genügt nicht. Wenn er den Verfasser unseres Briefs zwar für einen Christen, aber der Geburt und Herkunft nach für einen hellenistischen Juden hält, der mit der Kenntniss des alten Testaments gleichsam gesättigt gewesen sei, so trifft auch dies den Kern der Sache nicht. Der Verfasser des Barnabasbriefs oder der des Hebräerbriefs kann mit gleich viel Recht ein Mann ge-

1) a. a. O. S. 76. 88.

2) Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Clemens Romanus. N. Jahrb. f. d. Theol. I, 375, 1892, mir nur aus Uhlhorns Artikel „Cl. R.“ in prot. Realenc. bekannt.

3) The Apostolic Fathers, Part. I. S. Clement of Rome. Vol. I. p. 59. 60. London, Macmillan & Co. 1890.

nannt werden, der mit der Kenntnis des Alten Testaments gesättigt ist. Und doch welcher Unterschied! In den genannten Briefen ist das Alte Testament durchweg aufgefasst im Licht und in dem Dienst des Christentums. Alles ist hier auf Christus und sein Werk bezogen und daran gemessen. Nicht so im Clemensbrief. Hier hat das Alte Testament eine durchaus selbständige, vom Christentum unabhängige, durch dasselbe nicht verminderte, ja alles überragende Bedeutung. Beim Lesen des Briefs bekommt man oft genug den Eindruck, dass darin mit dem alttestamentlichen Material argumentiert wird, als ob es überhaupt kein Christentum gäbe, oder dass, was der Brief doch an spezifisch Christlichem enthält, keinen substantiellen sondern nur accidentellen Bestandteil desselben ausmache und dem alttestamentlichen Untergrund nur oberflächlich zur Ornamentierung aufgeheftet sei.

Wrede freilich bemerkt einmal ¹⁾: „Die Frage selbst, was Christus eigentlich Besonderes gebracht hat, liegt Clemens natürlich ganz fern“. Aber warum das natürlich sein soll, ist nicht einzusehen, im Gegenteil wäre es sehr unnatürlich, wenn er über das Verhältnis von Judentum und Christentum sich keine Gedanken gemacht hätte. Unser Brief enthält denn auch thatsächlich eine ganze Reihe von Stellen, die unzweifelhaft beweisen, dass ihr Verfasser sich über die Bedeutung Christi recht wohl im Klaren war (cf. z. B. c. 16; c. 36; 7, 4; 12, 7; 20, 11; 21, 6; 46, 5–8; 59, 3). Viel richtiger urteilt Wrede an andern Stellen seiner Schrift. „Bei Klemens, sagt er ²⁾, kann man die[se] Auslösung des Christologischen vornehmen und es bleibt alles Wesentliche der Frömmigkeit zurück, sie besteht nach wie vor im Glauben an Wort und Verheissung des ziemlich geistig und erhaben gedachten Gottes und in der Treue gegen seine Gebote“. Und demselben Gedanken verleiht er Ausdruck, wenn er ein anderes Mal ³⁾ darauf hinweist, „wie wenig die Aussagen über Christus Person, seinen Tod und

1) a. a. O. S. 99.

2) a. a. O. S. 103.

3) a. a. O. S. 99.

seine Auferstehung organisch mit den religiösen Grundbegriffen des Klemens zusammenhängen".

Man sieht: Wrede fühlt wohl etwas von der Spannung, in der die alttestamentlichen und die spezifisch christlichen Elemente unseres Briefs gegenseitig sich befinden. Aber zu erklären weiss er die Sache nicht. Er geht ihr nicht auf den Grund und kann ihr nicht auf den Grund gehen, weil ihm keine Zweifel kommen an der überlieferten Gestalt des Briefs. Wir haben jene Spannung auch stark empfunden, aber zu gleicher Zeit hat sich uns durch eine Reihe von Wahrnehmungen die Überzeugung aufgedrängt, dass der Brief überarbeitet ist.

I. DIE ÜBERARBEITUNG DES ERSTEN CLEMENSBRIEFS.

Die Überarbeitungsfrage hat bei der Untersuchung des ersten Clemensbriefes bisher kaum eine Rolle gespielt. Die Behauptung des Engländers E. Bernard ¹⁾, dass ein Fälscher Fragmente von Clemens Alexandrinus in den Brief eingeschoben habe, war überhaupt nicht ernst zu nehmen. Mosheims ²⁾ Hypothese, dass die Capitel 11—12, 22—27, 40—45 und 55 aus dem Zusammenhang des Briefs herausfallen und darum für interpolirt zu halten seien, hat ebenfalls mit Recht keinen Beifall gefunden. Aber auch Neanders ³⁾ Verdacht gegen die c. c. 40 und 41 und ihre sacerdotale Theorie, wie die Bedenken von Jacobi ⁴⁾ und Overbeck ⁵⁾ gegen die Ursprünglichkeit des Gebets am Schluss unseres Briefes haben sich als unbegründet erwiesen. Die Einheit des Briefs gilt darum heutzutage für unbestritten und bildet die feste Voraussetzung bei allen neueren Untersuchungen. So wenig ich nun mit einem der genannten Kritiker übereinstimme, so halte ich doch gerade diese Voraussetzung der Integrität des Briefs für den Grundfehler, der es verschuldet hat, dass die Forschung bis heute unserem Brief nicht gerecht zu werden vermocht hat. Um nicht in denselben Fehler zu verfallen, wollen wir daher zuerst einen kritischen Blick auf die überlieferte Gestalt des Briefes werfen und vor allem untersuchen, ob wir den Brief noch in seiner ursprünglichen Form besitzen.

1) Cf. Cotelier, *Patr. apost. ed. Clericus*, 1724, Praef. n. III.

2) *Institutiones historiae christianae majores*, 1739, p. 214 sq.

3) *Allg. Gesch. der christl. Rel.* 3. A. 1856, I. S. 362.

4) *Theol. Stud. u. Krit.* 1876, S. 710 ff.

5) *Theol. Litztg.* 1877, S. 286.

Wir beginnen damit, die 23 ersten Capitel des Briefs von diesem Gesichtspunkt aus zu betrachten, und nehmen dabei die letzten der genannten Capitel zum Ausgangspunkt.

In der zweiten Hälfte von c. 21 wird zur Hochhaltung der Vorgesetzten und Aelteren, zur gottesfürchtigen Erziehung der Jugend und richtigen Leitung der Frauen ermahnt und dann fortgeföhren mit den Worten: „Unsere Kinder sollen der Zucht in Christus theilhaftig werden, sollen lernen, was Demut bei Gott vermag, was keusche Liebe bei Gott ausrichtet, wie die Furcht vor ihm schön und gross ist und alle rettet, die in ihr heilig wandeln mit reiner Gesinnung. Denn er ist ein Erforscher der Gedanken und Entschlüsse, er dessen Odem in uns ist und der ihn entzieht, wenn er will“. Darauf wird das folgende Capitel 22 eröffnet mit den Worten: „Alles dies befestigt der Glaube in Christus. Denn er redet uns durch den hl. Geist also an: „Kommt, Kinder, hört auf mich. Furcht des Herrn will ich euch lehren“ etc. etc. (Ps. 33, 11–18; 31, 10). Die einleitenden Worte in c. 22: „Alles dies befestigt der Glaube in Christus“ sind hier auffallend, ja anstössig. Wenn man genauer zusieht, können sie nicht für ursprünglich gehalten werden. Solange die genannten Worte dastehen, muss man als denjenigen, der die folgenden Psalmworte redet, Christus auffassen. Allein was diese Psalmworte, die von der Gottesfurcht handeln, mit Christus zu thun haben, ist nicht einzusehen. Nur Gott selbst erscheint als das dazu passende redende Subject. Er ist es, der hier seine Kinder anredet und zur Gottesfurcht ermahnt. Und auf Gott als redendes Subject führt denn auch nicht bloss der oben mitgetheilte Schluss von c. 22 sondern namentlich auch der Anfang von c. 23. Da ist der barmherzige und gütige Vater, der innigen Anteil nimmt an denen, die ihn fürchten, d. h. Gott offenbar derselbe, der in c. 22 seine Kinder angesprochen und zur Gottesfurcht ermahnt hat.

Es ist darum nach unserem Dafürhalten anzunehmen, dass in den Anfangsworten von c. 22 die Worte *ἡ ἐν Χριστῷ πίστις* ein späterer Zusatz sind, und dass ursprünglich allein

stand: *πάντα δὲ ταῦτα βεβαιοῦ*, wozu als Subject Gott zu denken ist, von dem unmittelbar zuvor in c. 21 die Rede war. Möglich wäre, dass auch bloss *ἐν Χριστῷ* interpolirt ist.

Ähnliche Zusätze lassen sich, wie wir meinen, in c. 21 nachweisen. Wenn wir da in § 8 lesen: *τὰ τέκνα ἡμῶν τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαμβάνέτωσαν*, so sind hier die Worte *τῆς ἐν Χριστῷ* aller Wahrscheinlichkeit nach interpolirt. Denn nicht bloss wird diese *παιδεία* sofort erläutert durch die Worte: „sie sollen lernen, was bei Gott Demut vermag, was bei Gott keusche Liebe ausrichtet, wie die Furcht vor ihm schön und grossartig ist“ etc., sondern sie wird auch schon vorher in § 6 charakterisirt als *παιδεία τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ*.

Von hier aus legt sich nun bereits auch die Frage nahe, ob nicht auch das andere specifisch christliche Element in c. 21, das wir im Anfang von § 6 finden, auf Interpolation beruht. In 21, 5–6 wird gesagt: „Lieber wollen wir bei thörichten und unverständigen Menschen, die sich überheben und brüsten mit prahlerischer Rede, anstossen als bei Gott. Den Herrn Jesum, dessen Blut für uns gegeben wurde, wollen wir verehren, unsere Vorgesetzten wollen wir respektiren, die Älteren ehren, die Jugend in der Furcht Gottes erziehen, unsere Frauen zum Guten anleiten“. Aus dieser Satzgruppe möchten wir die Worte: „den Herrn Jesum, dessen Blut für uns gegeben wurde, wollen wir verehren“, herausnehmen. Dass der Zusammenhang dadurch nicht im Geringsten gestört wird, ist sicher. Er wird selbst besser. Denn das Nichtanstossen bei Gott im Gegensatz zu den prahlerischen Menschen läuft, wie der ganze Briefinhalt beweist, gerade auf das Respektiren der Vorgesetzten und Älteren hinaus, gegen welche jene prahlerischen Menschen im Widerspruch mit Gottes Willen sich erhoben hatten. Dazu kommt, dass wir in 1, 3 eine Parallele haben, wo geradeso hintereinander das Verhalten zu Gott, zu den Vorgesetzten, zu den Älteren, zu der Jugend und zu den Frauen zur Sprache kommt, während vom Verhalten zu Christus hier mit keiner Silbe die Rede ist. Unsere Annahme, dass die genannten Worte am Anfang von 21, 6

eine Interpolation bilden, erscheint uns demnach wohlbe-
gründet.

In den drei Capiteln 21—23 erweisen sich also alle Stellen, in denen Christus eine spezifisch religiöse Stellung und Bedeutung zugeschrieben wird, als nachträglich eingefügt. Ursprünglich war darin von Christus keine Rede. Denn auch bei der in c. 23 angedeuteten Parusie spielt Christus keine Rolle (cf. hiez u c. 35, 3. 4). Nicht an die spezifisch christliche Parusieerwartung, sondern an die alttestamentliche, wie sie Mal. 3, 1 gekennzeichnet wird, hält sich der Verfasser.

Es gilt nun aber zu sehen, ob sich das gewonnene Resultat auch weiterhin als richtig erprobt. Wir fassen zu dem Zweck in erster Linie die beiden nächstvorhergehenden Capitel 19 und 20 ins Auge. Sie handeln von dem Friedensziele, das der Schöpfer von Anfang an der ganzen Welt gesteckt hat. Hier ist nun in den letzten Worten von c. 20 von Jesus Christus die Rede. Es heisst da: *ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἀπάντων ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ προσέταξεν εἶναι, εὐεργετῶν τὰ πάντα, ὑπερεκπερισσῶς δὲ ἡμᾶς τοὺς προσπεφυγότας τοῖς οἰκτιρμοῖς αὐτοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ μεγαλοσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. ἀμήν.* Die Worte *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* können ohne Schädigung des Zusammenhangs ausgelassen werden, und auch hier sprechen einige Wahrscheinlichkeitsgründe für diese Auslassung. Die *οἰκτιρμοὶ Θεοῦ* bedürfen der Näherbestimmung „durch Jesus Christus“ nicht. Sie fehlt denn auch in der That in der parallelen Stelle 9, 1: *ἐπιστρέψωμεν ἐπὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ*, und auch nach 23, 1 ist Gott an und für sich der *οἰκτιρῶν κατὰ πάντα καὶ εὐεργετῶν πατήρ*. Überdies wird der Zusammenhang durch die Auslassung nur besser, da die Doxologie am Schluss sich dann nicht auf Christus sondern auf Gott selber bezieht. Dies ist mit Wahrscheinlichkeit für das Ursprüngliche zu halten. Fast überall sonst im Brief geht die Doxologie auf Gott, und an den wenigen Stellen, wo sie sich auf Christus bezieht, lässt sich, wie wir sehen werden, stets

zeigen, dass es auf nachträglicher Textesänderung beruht.

Den Capiteln 19 und 20 geht ein Abschnitt vorher, in dem zur Demut und zum Frieden ermahnt wird, und Vorbilder der wahren Demut gegeben werden. Es sind die Capitel 13—18. Wir lassen davon vorläufig c. 13 zur Seite und fassen zunächst die Capitel 14—18 ins Auge. Der Gedanke in c. 14 ist: Man muss lieber Gott gehorchen, als Leuten von aufrührerischem Geiste sich anschliessen. Darum wird in c. 15 ermahnt: „Schliessen wir uns also denen an, die gottesfürchtig den Frieden pflegen, nicht denen, die nur heuchlerisch den Frieden zu wollen vorgeben“. Die letzteren sind, wie durch eine Reihe alttestamentlicher Citate gezeigt wird, von vornherein von Gott gekennzeichnet und verurteilt. Darauf wird in c. 16 Christus als höchstes Vorbild der Demut hingestellt. Christus, das Scepter der Majestät Gottes, hat sich in der Menschwerdung und im Leiden aufs Aeusserste willig und geduldig erniedrigt, wie der hl. Geist oder er selbst schon im Voraus in Jes. 53, 1—12 und Ps. 21, 7—9 geoffenbart hat. Im Anschluss daran heisst es dann im Anfang von c. 17: „Werden wir Nachahmer auch derjenigen, die in Ziegen- und Schaffellen umhergiengen und das Kommen Christi ankündigten. Wir meinen nämlich die Propheten Elias und Elisa, aber auch noch Ezechiel, ausser ihnen auch diejenigen, die ein gutes Zeugnis bekommen haben“. Darauf wird des Näheren in c. 17 und 18 ausgeführt, dass ein grossartiges Zeugnis (von Gott) bekommen haben Abraham, Hiob, Moses, David, die dennoch ganz demütig und niedrig von sich gedacht haben.

In jenen Anfangssätzen von c. 17 nun erscheinen diejenigen, die ein gutes Zeugnis erlangt haben, wie ein nebensächliches Anhängsel, während doch dem Briefschreiber, wie die nähere, sorgfältig ausgearbeitete Ausführung in c. 17 und 18 (cf. auch c. 30) beweist, gerade auf diese vorbildlichen Personen alles ankommt. Vor der Gruppe Abraham, Hiob, Moses, David ist denn auch die Gruppe Elias, Elisa, Ezechiel sehr auffallend. Wie das, was über die letzteren gesagt wird, von dem Folgenden formell gewaltig absticht,

so haben die beiden Gruppen auch materiell sehr wenig mit einander zu thun. So kommt man auf den Gedanken, dass im Anfang von c. 17 Bestandteile zusammengeflocht sind, die ursprünglich nicht zusammengehörten, d. h. dass durch einen Einschub ein älterer Textbestandteil, der dann daran angehängt werden musste, in einen weniger guten Zusammenhang gekommen ist. Im Anfang von c. 17 wird es ursprünglich einfach geheissen haben: „Werden wir Nachahmer derjenigen, die ein gutes Zeugnis erlangt haben“ (*μιμηταὶ γενόμεθα τῶν μεμαρτυρημένων*). Die Einfügung derer, die in Ziegen- und Schaffellen umherzogen etc., hat diejenigen, die ein gutes Zeugnis erlangt haben, in einen unpassenden Zusammenhang gebracht. Diese Einfügung aber ist nur recht verständlich, wenn man annimmt, dass auch das ganze Vorbild Christi, das in c. 16 aufgestellt ist, auf Interpolation beruht. Von Christus aus wollte der Überarbeiter auf Abraham, Hiob, Moses, David überleiten mit Hilfe der Propheten Elias, Elisa, Ezechiel. Sie müssen die grosse Kluft, die sonst entstehen würde, einigermassen füllen.

Dass wir mit diesen Vermutungen im Rechte sind, dafür lässt sich nun aber noch ein weiteres Argument geltend machen. Wenn c. 16 interpolirt ist, und c. 17 ursprünglich so begonnen hat, wie wir voraussetzen, dann schliesst sich c. 17 vortrefflich an an c. 15. Hier wurde gewarnt vor dem Anschluss an diejenigen, die heuchlerisch den Frieden zu wollen vorgeben, und die in ihrem trügerischen und prahlerischen Wesen in der Schrift bereits von Gott gezeichnet und verurteilt sind. Demgegenüber fährt c. 17 fort: lasst uns Nachahmer derjenigen werden, die in der Schrift von Gott ein gutes Zeugnis erlangt und trotzdem nicht geprahlt haben sondern aufrichtig demütig gewesen sind. Gerade im Gegensatz zu c. 15 wird begreiflich, warum der Verfasser in c. 17 von den *μεμαρτυρημένοι* redet. Hiemit meinen wir in der That wahrscheinlich gemacht zu haben, dass auch innerhalb der Capitel 14—18 die Person Christi ursprünglich keinerlei Rolle gespielt hat. Und wenn wir die Stücke, die wir bis jetzt aus dem Briefe

ausgeschieden haben, übersehen, so sind es lauter solche, in denen die Person Christi als ein menschgewordenes göttliches Subject aufgefasst und seiner Person und seinem blutigen Leiden ein specifischer religiöser Wert zuerkannt wird.

Wie verhält sich nun zu diesem Ergebnis c. 13? Hier wird der Ermahnung zur Demut zunächst Nachdruck gegeben durch das alttestamentliche Citat (Jer. 9, 23. 24; Ps. 34, 3): „Nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit“ etc., das als ein Wort des hl. Geistes angeführt wird. Dann folgt, eingeleitet durch die Worte: *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν. οὕτως γὰρ εἶπεν* die Spruchgruppe: „Seid barmherzig, damit ihr Barmherzigkeit erlanget, verzeihet, damit euch verziehen werde“ etc. Da man nun den Participialsatz *μάλιστα μεμνημένοι* mit dem Vorhergehenden in Verbindung bringen zu müssen scheint, und diese Verbindung nur über das ganze alttestamentliche Citat hinweg durch den Anschluss an *ποιήσωμεν τὸ γεγραμμένον* zu erreichen ist, so könnte man versucht sein, hier ein Mittel zu finden, um das ganze Citat der Herrnsprüche für einen späteren Zusatz zu erklären. Allein noch eher liesse sich in dem genannten Thatbestand ein Beweis finden gegen die Ursprünglichkeit des vorhergehenden alttestamentlichen Citats. In Wahrheit wird weder der eine noch der andere Schluss erlaubt sein. Man wird es hier einfach mit einer gewissen Nachlässigkeit des Briefschreibers zu thun haben, der, statt einen selbständigen Satz zu bilden, sich der participialen Construction bedient hat.

Ist dem so, dann haben wir hier eine zum ursprünglichen Brief selbst zu rechnende Stelle vor uns, an der die Rede ist vom Herrn Jesus und seinen Reden oder Worten, in denen er Gelassenheit und Langmut lehrt. Allein das beweist durchaus nichts gegen die Ausscheidungen, die wir bisher an dem Brief vorgenommen haben. Jesus wird hier nicht als Christus bezeichnet wie an all den Stellen, die wir bis jetzt in Zweifel gezogen haben. Er wird nicht als praeexistentes Subject aufgefasst, noch wird seiner Person

oder seinem Werk eine das Heil vermittelnde Bedeutung zugeschrieben. Das *μάλιστα* erklärt sich nicht daraus, dass der Person Jesu eine dem Alten Testament überlegene Autorität zukommt, sondern einfach daraus, dass die angeführten Worte Jesu besonders deutlich machen, warum Demut und Geneigtheit zum Vergeben für uns so wichtig sind. Auch aus dem Titel *κύριος* darf man keine weitgehenden Schlüsse ziehen. Er ist an und für sich nichts anderes als ein Ehrentitel, den die Jünger Jesu ihrem Meister gegeben haben, gradeso wie die Rabbinen-Schüler ihre Lehrer Rabbi oder Mar genannt haben (cf. Joh. 13, 13). Man kann darum aus unserer Stelle nicht mehr schliessen, als dass der Verfasser Jesus für einen gottgesandten, mit Gottes Geist begabten Lehrer gehalten hat. Aber wie wenig damit eine eigentliche heilsmittlerische Bedeutung Jesu anerkannt ist, zeigt sich schon daran, dass der Verfasser 63, 2 von seinem eigenen Briefe sagt, dass er geschrieben sei durch den hl. Geist. Wollte man hiegegen sich auf den folgenden § 3 berufen, so kann man einen Gegenbeweis darin nur dann finden, wenn man den Inhalt dieses Paragraphen falsch versteht. Denn bei den Worten *εἰς τὸ πορεύεσθαι πληκίους ὄντας τοῖς ἁγιοπρεπέσι λόγοις αὐτοῦ* ist das durch *αὐτοῦ* angedeutete Subject nicht Jesus sondern Gott, wie aus dem folgenden Citat in § 4 deutlich hervorgeht. So wird öfter im Brief einfach durch den Genitiv *αὐτοῦ* Gott angedeutet, ohne dass er unmittelbar vorher genannt ist. Man vergleiche z. B. 2, 8 (*ἐν τῷ φόβῳ αὐτοῦ*); 34, 2 (*ἐξ αὐτοῦ*).

Was wir hiemit vorläufig über den Standpunkt unseres Briefschreibers ermittelt haben, erinnert bereits stark an den Standpunkt, der in den pseudoclementinischen Homilien vertreten wird. Dass zwischen dem Clemens unseres Briefes und dem der Homilien ein näherer oder fernerer Zusammenhang besteht, muss denn auch schon an und für sich für wahrscheinlich gehalten werden. Es wäre ja unbegreiflich, wie der römische Clemens zum Hauptvertreter des Judaismus gemacht werden konnte, wenn der historische Clemens zu dieser Auffassung keinen Anlass und kein

Recht gegeben, vielmehr ein ganz anderes, ja geradezu entgegengesetztes Gepräge getragen hätte. In den pseudoclementinischen Homilien nun wird noch in ihrer gegenwärtigen Gestalt dem Tod und der Auferstehung Christi keinerlei Heilsbedeutung zugeschrieben. Von Christi Auferstehung wird selbst vollständig geschwiegen. Das Christentum ist nichts anderes als die Herstellung und räumliche Ausbreitung der Urreligion. Und Jesus selbst wird im Grund eben als der wahre Prophet geschätzt, der indessen so wenig etwas Neues gebracht hat, dass es schliesslich dasselbe ist, ob man Moses oder Jesus als Lehrer folgt.

Greift man aber auf die älteren Bestandteile zurück, die der pseudoclementinischen Literatur zu Grunde liegen, z. B. auf das Stück, das zwischen dem 6. Capitel der 4. Homilie und dem 26. Capitel der 6. Homilie eingezwängt ist, dann wird hier erst recht deutlich die jüdische bezw. alttestamentliche Religion als die Religion des Clemens vorgestellt. Das alles kann uns nur in der Überzeugung bestärken, dass wir mit unserer am ersten Clemensbrief geübten Kritik und deren Resultaten auf dem richtigen Wege sind.

Fragt man aber, ob wir sonst noch Zeugnisse dafür besitzen, dass nicht als draussenstehende Sekte sondern innerhalb des Christentums, speciell innerhalb der römischen Gemeinde eine Glaubensrichtung existierte, die wesentlich alttestamentlich bestimmt war und jede specifisch religiöse Bedeutung der Person und des Werks Christi in Abrede zog, so weisen wir dafür — von dem Hirten des Hermas vorläufig noch ganz abgesehen — auf den Römerbrief, auf den Hebräerbrief, sowie auf den Barnabasbrief. Der Hebräerbrief insbesondere, dessen Leser mit Recht in Rom gesucht werden, setzt voraus, dass es hier christliche Kreise gegeben hat, die den specifisch christlichen, durch die Person und das Werk Christi bestimmten Heilsglauben nicht angenommen hatten, vielmehr in der alttestamentlichen Offenbarung ihre oberste Glaubensnorm erkannten. Auch der ursprüngliche Barnabasbrief setzt solche wahrscheinlich in Rom zu suchende Leser voraus. Und diese

Kreise, die eine Zeit lang selbst die Mehrheit der römischen Gemeinde ausgemacht zu haben scheinen, lernen wir durch den ersten Clemensbrief und den Pastor Hermae näher kennen. Wir besitzen in diesen Schriften noch die literarische Hinterlassenschaft dieser Kreise, freilich dem überlieferten Texte nach in einer kirchlich revidirten Form.

Wenden wir uns nunmehr zu den Capiteln 7—12, so enthalten zunächst die Capitel 7 und 8 die Aufforderung zur Busse und die Begründung dieser Aufforderung aus der Schrift. Von beiden Capiteln enthält nur das erstere ein specifisch christliches Element, und von diesem wird sich zeigen lassen, dass es auf Interpolation beruht.

In 7,4 nämlich lesen wir den Satz: „Richten wir unsern Blick auf das Blut Christi und erkennen wir, wie kostbar es Gott seinem Vater ist, da es zu unserem Heile vergossen der ganzen Welt die Gnade der Bekehrung verschafft hat“. Unmittelbar vorher heisst es in 7, 2. 3: „Lassen wir darum die leeren und eitlen Sorgen, und wandeln wir nach der herrlichen und verehrungswürdigen Richtschnur unserer Überlieferung, und sehen wir, was schön und was angenehm und was wohlgefällig vor unserem Schöpfer ist“. Hinter jenem oben mitgetheilten christlichen Satze aber lesen wir in 7, 5: „Gehen wir alle Geschlechter durch und lernen wir, dass der Herr von Geschlecht zu Geschlecht denen, die sich zu ihm bekehren wollten, Gelegenheit zur Bekehrung gegeben hat“. Zum Beweise dessen wird in 7, 6. 7 auf Noah und Jona, in 8, 1 auf die weiteren Diener der Gnade Gottes gewiesen, sodann aber vornehmlich auf die im Alten Testament gegebene, durch einen Eid bekräftigte Versicherung Gottes selbst, dass er die Busse des Sünders will und ermöglicht.

Dass nun jener christliche Satz in 7, 4 eine Interpolation ist, geht zunächst daraus hervor, dass der Anfang von 7, 5: „Gehen wir alle Geschlechtern durch und lernen wir“ etc. beweist, dass hier erst die Ausführung beginnt, die erweisen muss, dass Busse der Wille Gottes ist. Daran zeigt sich formell, dass 7, 4 ursprünglich nicht vor 7, 5 gestanden haben kann. Aber wir können dies auch aus

dem Inhalt von 7, 1 schliessen, denn was da gesagt ist, ist so ausschlaggebend, dass dadurch die ganze folgende Beweisführung aus dem Alten Testament völlig ihre Bedeutung verliert. Die ursprüngliche unmittelbare und vortreffliche Fortsetzung zu 7, 2. 3 ist 7, 5.

Will man in dem so wiederhergestellten ursprünglichen Zusammenhang von c. 7 und 8 Jesus eine Stelle anweisen, so kann man ihn sich nur einbegriffen denken unter den *λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*, die durch den hl. Geist von der Busse geredet haben (8, 1).

Nachdem nun so in c. 7 und besonders in c. 8 festgestellt ist, dass Gott durch seinen allmächtigen Willen bestimmt hat, das alle seine Geliebten der Bekehrung theilhaftig werden sollen, wird in c. 9 erklärt, dass man diesem majestätischen und glorreichen Willen Gottes gehorchen müsse. Als Beispiele dieses glaubensvollen Gehorsams, der sich auch in Gastfreundschaft und Frömmigkeit oder Glauben und Gastfreundschaft erweist, werden in den Capiteln 9—12 Enoch, Noah, Abraham, Lot und Rahab angeführt, an denen sich zugleich zeigt, dass solcher Gehorsam belohnt wird, während der Ungläubigen und Ungehorsamen Strafe wartet. Ein specifisch christliches Element findet sich innerhalb dieses Capitel nur am Schluss von c. 12. Aber dass hier eine spätere Hand eingegriffen hat, ist noch deutlich genug zu erkennen. Nachdem der Glaube und die Gastfreundschaft der Rahab durch die Schilderung ihres Verhaltens gegen die Kundschafter ins Licht gestellt ist, wird in § 7 unseres Capitel's speciell noch von dem scharlachroten Seil geredet, das die Rahab aushängen, und das ein Hinweis sein sollte auf das Blut Christi und seine rettende Kraft. Daraus wird dann in § 8 gefolgert, dass in Rahab nicht bloss Glaube sondern auch Prophetengabe gewesen sei. Aber eben hiemit verrät sich § 8 als ein fremder Zusatz zum Vorhergehenden. Denn in § 7 ist ausdrücklich gesagt, dass der Vorschlag, das rote Seil herauszuhängen, von den Kundschaftern und nicht von der Rahab ausgegangen ist, und dass die Kundschafter, nicht die Rahab, damit etwas deutlich machen wollten.

Der Verfasser von § 7 kann also der Rahab nicht in § 8 Prophetengabe zuerkannt haben. Das kann nur ein anderer gethan haben. Aber auch dies, dass in § 8 die Prophetengabe noch besonders, ja als das Höchste an der Rahab hervorgehoben wird, beweist, dass der Verfasser von § 8 ganz übersieht, um was es sich im Zusammenhang eigentlich handelt. Denn als Beispiel des belohnten Glaubensgehorsams und lediglich als solches kommt Rahab im Zusammenhang der Capitel 7—12 in Betracht.

Der Zusatz in § 8 steht nun aber doch in engster Beziehung zu einem kleinen Bestandteil von § 7, nämlich zu der Deutung des scharlachroten Seils auf das Blut von Christus. Mit § 8 wird man darum zugleich die Worte *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου* in § 7 zu streichen haben. Nun wird man aber wohl einwenden, dass der Ausdruck *λύτρωσις* doch deutlich auf Befreiung von Sünde und Schuld weise, und dass das Heraushängen des scharlachroten Seils, wie schon die Worte *πρόδηλον ποιοῦντες* beweisen, offenbar symbolisch aufgefasst werde. Das ist auch unsere Ansicht, aber wir läugnen, dass die Worte *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου* die richtige Deutung dieser Symbolik enthalten. Die Rahab selber ist ja jedenfalls nicht durch das Blut des Herrn erlöst worden, sondern einfach durch ihren Glaubensgehorsam gegen Gott, den sie durch die Beherbergung der Kundschafter bewiesen hat. Der Zusammenhang führt denn auch zu einer ganz andern Auffassung der Sache. Die Capitel 9—12 fordern auf zu glaubensvoller, gehorsamer Unterwerfung unter den Willen Gottes. Aber der Wille Gottes, um den es sich handelt, ist nach c. 8 der, dass man Busse thut und von der Gelegenheit zur Busse, die Gott immer wieder anbietet, Gebrauch macht. Und wenn nun in 12,7 nicht unmittelbar von dem scharlachroten Seil die Rede ist, sondern einfach von dem *κόκκινον*, geradeso wie dies schon in 8,4 der Fall ist, so hat man allen Grund anzunehmen, dass zwischen beiden Stellen eine Beziehung besteht. In 8,4 nun ist gesagt, dass Gott, auch wenn die Sünden der Menschen wären wie Scharlach, sie doch weiss machen werde wie Wolle. Dement-

sprechend wird man auch 12, 7 zu verstehen haben. Das *κόκκινον* deutet auch hier die Sünden an, die schweren Sünden dieser Hure und ihres Hauses. Aber gerade dass dieses Haus, das durch den Scharlach ausdrücklich als ein im höchsten Grade sündiges sich bekennt, doch des Glaubens der Rahab wegen gerettet wird, das macht es ganz deutlich — und sollte es nach der Absicht der Kundschafter deutlich machen — dass ohne Ausnahme alle, die an Gott glauben und auf ihn hoffen, Erlösung finden sollen, auch wären ihre Sünden noch so gross. Dies ist nach unserer Meinung der ursprüngliche Sinn von 12, 7.

Gehen wir weiter zurück, so kommen wir zu den Capiteln 4—6. Darin sollen die verderblichen Folgen des *ζήλος* ins Licht gestellt und durch eine Reihe von Beispielen deutlich gemacht werden. Capitel 4 enthält die alttestamentlichen Beispiele, in Capitel 5 und im Anfang von Capitel 6 folgen die Beispiele aus der neueren Zeit, während einige allgemeine Hinweise die Ausführung beschliessen. Das erstgenannte Capitel 4 gibt zu keinen Bedenken Anlass. Dagegen bekommt man bei Capitel 5 den Eindruck, als ob der Verfasser den eigentlichen Zweck, um den es sich im Zusammenhang handelt, vor dem *ζήλος* zu warnen durch den Hinweis auf seine schrecklichen Folgen, aus dem Auge verloren habe. Dieser Eindruck entsteht speciell bei der Ausführung über Paulus in der zweiten Hälfte von c. 5. Da scheint es dem Verfasser lediglich zu thun zu sein, um eine Verherrlichung des Paulus überhaupt und um eine Beschreibung seiner ganzen ausgedehnten Wirksamkeit. Allein gerade hier scheint sich uns die Hand des Überarbeiters deutlich zu verraten. Dreimal wird neu angesetzt, um die Charakteristik des Paulus und seiner Wirksamkeit zum Abschluss zu bringen: § 5, § 6, § 7. Dabei richten sich besondere Bedenken gegen den Anfang von § 7. Denn hier wird in den Worten: *δικαιοσύνην διδάξας όλον τόν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν* wieder aufgenommen und näher ausgeführt, was bereits in § 6 gesagt war in den Worten: *κῆρυξ γενόμενος ἐν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ*

ἐν τῇ δύσει. Und gegen jene Anfangsworte von § 7 erhebt sich auch Verdacht vom Folgenden aus. Denn die Worte *καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων* werden doch am einfachsten und natürlichsten bezogen auf den Process von Paulus vor den Statthaltern Felix und Festus in Caesarea und vor dem Kaiser selbst in Rom. Jede andere Deutung schwebt in der Luft und hat keinen historischen Anhaltspunkt. Dazu kommt, dass der Participialsatz *καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων* nach Form und Inhalt unmittelbar in die Reihe der Participialsätze in § 6 zu gehören und der ursprüngliche Abschluss davon gewesen zu sein scheint. Diesen vom formellen und historischen Gesichtspunkt aus ausgezeichneten Zusammenhang hat der Überarbeiter zerrissen. Er wollte die Reise des Paulus nach Spanien, von der in Rom. 15, ^{24.} 28 nur als von einer beabsichtigten die Rede ist, in den Zusammenhang hereinbringen. Darum hat er die Participialsätze in § 6 vorläufig abgeschlossen durch die Worte *τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν* und dann in einem neuen Ansatz in § 7 seine Absicht ausgeführt mit den Worten *δικαιοσύνην — ἐλθῶν*. Erst dahinter kann er die Worte *καὶ μαρτυρήσας κ. τ. λ.* folgen lassen, weil diese natürlich auf das Ende des Apostels Beziehung haben. Aber gerade dadurch, dass er sie hinter die Reise nach Spanien setzt, hat er sie zu einem vollständigen Rätsel gemacht.

Damit meinen wir erwiesen zu haben, dass der Schluss von § 6 und der Anfang von § 7 (*τὸ γενναῖον — ἐλθῶν*) auf Interpolation beruht. Scheiden wir diese Worte aus, so weicht auch der Eindruck, als ob es dem Verfasser um etwas anderes zu thun sei, als um den durch *ζῆλος* und *ἔρις* veranlassten Leidensgang des Paulus ins Licht zu stellen.

In Capitel 6 wird dann auf weitere Auserwählte gewiesen, die wegen *ζῆλος* viele Qualen zu erdulden hatten und das schönste Vorbild *ἐν ἡμῖν* geworden sind, und ist darauf noch von der Verfolgung von Frauen die Rede. Der Gedankengang erinnert im Allgemeinen an den in c. 55, wo zunächst von den Vorbildern alter heidnischer Könige,

dann von solchen *ἐν ἡμῖν* und weiter vom Vorbild von Frauen (Esther, Judith) gehandelt wird. Bei den Frauen in c. 6 haben speciell die Worte *Δαναίδες καὶ Δίρκαι* Anlass zu viel unnötigem Kopfzerbrechen gegeben. Allein es ist klar, dass von den Danaiden und der Dirke selbst hier nicht die Rede sein kann. Das Gesagte passt in keiner Weise auf sie. Der Verfasser redet von Frauen, die um ihres Glaubens willen litten gleich neuen Danaiden und Dirken. Dabei steht nicht der Anlass und der Ort und die specielle Art des Leidens der Danaiden und der Dirke zum Vergleich, sondern dieselben werden lediglich angeführt als bekannte Vorbilder qualvollsten Leidens. Die Frage, an was für Frauen unser Verfasser denkt, können wir vorläufig unbesprochen lassen.

Man wird nun freilich in c. 5 einen Beweis zu haben meinen gegen unsere ganze bisherige Argumentation. Hier redet, wird man sagen, der Verfasser von den Aposteln und zwar nicht bloss von Petrus sondern auch von Paulus geradeso wie ein gewöhnlicher, unverdächtiger Christ es thut, und daraus geht hervor, dass von einer Ausscheidung der specifisch christlichen Züge aus dem Brief keine Rede sein kann.

Wir vermögen das Recht dieses Einwandes nicht anzuerkennen. Unser Verfasser kann die Apostel ehren, aber damit ist noch nicht gesagt, dass er ihren Glaubensstandpunkt völlig teilt. Die Frage bleibt offen, worin er ihr Verdienst gesehen hat. Der Briefschreiber kann der Ansicht sein, dass diese Apostel Jesu es waren, die das Judentum seiner nationalen Beschränktheit und Einseitigkeit entkleidet und die alttestamentliche Religion in die freieren, universalistischen Bahnen geleitet haben, der Bestimmung gemäss, die ihr Gott von Anfang an gegeben hat, aber er kann darum doch jeden besonderen Heilswert der Person und des Werkes Christi geläugnet haben. In c. 5 selbst scheint mir sogar noch eine Andeutung enthalten zu sein, die bezeichnend ist für die Weise, wie unser Verfasser über Jesus gedacht hat. Da lesen wir im Anfang: „Aber kommen wir, um mit den alten Beispielen aufzuhören, zu den uns

zunächst stehenden Kämpfern. Nehmen wir (*λάβωμεν*) die erlauchten Beispiele unseres Zeitalters. Aus Eifersucht und Missgunst wurden die grössten und gerechtesten Säulen (*στυλοὶ*) verfolgt und kämpften bis zum Tod. Nehmen wir (*λάβωμεν*) die guten Apostel vor Augen, Petrus u. s. w." Jene Säulen (*στυλοὶ*) werden gewöhnlich auf die Apostel gedeutet, wofür man sich speciell auf Gal. 2, 9 beruft. Dass dies im Zusammenhang unserer Stelle richtig ist, möchten wir aber doch keineswegs für sicher halten. Man kann die Sache auch so auffassen, dass in dem mit dem zweiten *λάβωμεν* eingeleiteten Satz die Apostel als etwas Neues neben den *στυλοὶ* eingeführt werden, oder dass *στυλοὶ* der allgemeinere Begriff ist, zu dem die Apostel Petrus und Paulus sich nur wie specielle Beispiele verhalten. Im ersten Fall bleibt dann nichts übrig, als unter den *στυλοὶ* im Unterschied von den Aposteln Jesus und Johannes den Täufer zu verstehen, während man im zweiten Fall ebenfalls neben und vor den Aposteln in erster Linie an Jesus selbst zu denken hat. Das *γενεᾶς ἡμῶν* in 5, 1 kann an dieser Auffassung nicht irre machen, denn gegenüber den Vorbildern aus dem Alten Testament darf jener Begriff nicht allzueng gefasst werden, und thatsächlich sind ja auch Johannes und Jesus nicht älter gewesen als die im Folgenden genannten Apostel, speciell als Petrus. Ist diese Deutung der *στυλοὶ* richtig, dann bestätigt sich hiemit, was wir oben über die vermutliche Schätzung der Person Jesu seitens unseres Verfassers bemerkt haben.

Fassen wir nun noch die drei ersten Capitel ins Auge, in denen der frühere günstige Zustand der korinthischen Gemeinde vor dem Ausbruch der Spaltung mit der gegenwärtigen betrübenden Lage verglichen wird. In c. 3 macht es keine Schwierigkeit, in dem Sätzchen *μηδὲ πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ καθῆκον τῷ Χριστῷ* die zwei letzten Worte wegzulassen. Das *καθῆκον* ist dann absolut gebraucht wie z. B. Rom. 1, 28 und bedeutet einfach das Geziemende, Schickliche überhaupt. Aber vielleicht empfiehlt es sich noch mehr, das ganze Sätzchen zu streichen, da dadurch die überladene, in einer Reihe tautologischer Wendungen sich

fortbewegende Periode zu ihrem Vorteil entlastet wird, und namentlich das zweite *μηδέ* in Wegfall kommt. Haben wir Recht, so müssen wir annehmen, dass der Überarbeiter daran Anstoss nahm, dass in 3, 4 nur Gott und seine Satzungen nicht aber Christus als Norm des Lebens genannt wurden. Um diesem Mangel abzuhelfen, hätte er dann jenen Zusatz gemacht.

In c. 2 herrscht unter den Handschriften selbst eine Differenz in Bezug auf die Frage, ob man *τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ* (A) oder *τοῦ Χριστοῦ* (C. S.) *ἀρκοῦμενοι* zu lesen hat. Die *ἐφόδια τοῦ θεοῦ* sind die irdischen Güter, die Gott für die kurze Lebensreise verliehen hat. Mit ihnen muss man zufrieden sein. Liest man dagegen *τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ*, dann sind die *ἐφόδια* in übertragener Bedeutung aufzufassen, und hat man an religiöse und geistige Güter zu denken. Welche Lesart die richtige ist, darüber kann kaum ein Zweifel bestehen. Schon an und für sich gibt die erstere Lesart den einfachsten, natürlichsten und besten Sinn. Die Auffassung der *ἐφόδια* im übertragenen Sinn ist künstlich und *ἀρκοῦμενοι* will wenig dazu passen. Im Hebräerbrief 18, 5 haben wir den verwandten Ausdruck *ἀρκοῦμενοι τοῖς παροῦσιν*, und da ist zweifellos die Rede von der Zufriedenheit mit dem, was man besitzt. Auch dass in unserer Stelle selbst *ἡδίων δίδόντες ἢ λαμβάνοντες* unmittelbar vorhergeht, ist der zuerst genannten Lesart und Auffassung günstig. Über die Richtigkeit der Lesart *τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ* würde wohl überhaupt kein Zweifel herrschen, wenn nicht vom Folgenden aus Schwierigkeiten sich dagegen zu erheben schienen. Der Paragraph 2, 1 endigt nämlich mit den Worten: *καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν υμῶν*. Diese Worte haben die Lesart *τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ* zur Voraussetzung. Denn *τοῦ θεοῦ* von Christus zu verstehen, ist gewaltsam und innerhalb unseres Briefes nicht gerechtfertigt, wenn man auch bei einem Text, wie ihn Codex A hat, zu dieser Deutung seine Zuflucht nehmen muss. Aber auch wenn die Lesart von A (*τοῦ θεοῦ*) selbst wieder nur eine nachträgliche Korrektur von *τοῦ Χριστοῦ* sein sollte, die Richtigkeit von

τοῦ Θεοῦ steht uns im Zusammenhang mit τοῖς ἐφοδίοις . . ἀρκοῦμενοι doch so ausser Zweifel, dass uns viel eher jene Schlussworte von 2, 1, die dagegen zu zeugen scheinen, verdächtig vorkommen. Dieselben hinken ja auch recht auffällig hinten nach und stellen sich uns vor als ein Zusatz derselben Hand, die das τοῦ Θεοῦ in τοῦ Χριστοῦ verändert hat. Es ist der uns bereits bekannte Überarbeiter, der auch hier durch seine Correktur und seinen Zusatz die religiöse Bedeutung der Person und des Werks von Christus im Zusammenhang zur Geltung bringen will.

Im ersten Capitel finden wir Christus einmal genannt in den Worten in § 2: τὴν τε σὺν σὺν καὶ ἐπιεικῆ ἐν Χριστῷ εὐσέβειαν. Aber das ἐν Χριστῷ ist hier jedenfalls völlig entbehrlich. Und dasselbe gilt von dem διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ und διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ im Eingang des Briefs. Die zweimalige Hervorhebung der Mittlerschaft Christi innerhalb der wenigen Worte des Eingangs hat selbst etwas ostentatives, wie es sich am besten aus der Absicht des Überarbeiters erklärt.

Aber auch das ἡγιασμένοις ist für einen Zusatz zu halten. Es stört den Zusammenhang zwischen κλητοῖς und ἐν θελήματι Θεοῦ, zu welch' letzteren Worten es nicht recht passt. Es hat auch im ganzen Brief nur noch eine Parallele in dem ἡγίασας 59, 3 (Schluss), an einer Stelle, die, wie wir sehen werden, ebenfalls interpolirt ist. Das ἡγιασμένοις rührt offenbar her von der Hand des Überarbeiters, den wir schon bisher an mehreren eingefügten Stellen auf die versöhnende Wirkung des Blutes Christi haben weisen sehen.

Wir haben hiemit an den 23 ersten Capiteln des Briefs zu zeigen versucht, dass alle Stellen, an denen Jesus als Christus und als Heilsmittler aufgefasst ist, erst nachträglich eingefügt sind. Meist waren es zwingende Gründe oder doch Wahrscheinlichkeitsgründe, die uns die Ausscheidung vornehmen liessen. aber im Zusammenhang damit schien uns die Annahme einer Interpolation auch da gerechtfertigt, wo nur die Möglichkeit dazu besteht.

Setzen wir nun von hier aus unsern kritischen Streifzug durch den Brief fort und fassen die auf die

Capitel 1—23 nächstfolgenden Capitel 24—28 ins Auge.

In c. 23 wurde gesagt, dass Gott denen, die ihn fürchten, seine Gnadengaben schenkt, und wurde im Zusammenhang damit gewarnt vor dem Zweifel, speciell vor dem Zweifel an dem Kommen Gottes. Dies führt den Verfasser in den Capiteln 23—28 dazu, die Gewissheit der Auferstehung ins Licht zu setzen und den Glauben an Gottes Allmacht und Allgegenwart einzuschärfen. Dabei macht es nun aber den sonderbarsten Eindruck, dass die Wahrheit der zukünftigen Auferstehung in c. c. 24 und 25 bewiesen wird mit dem Hinweis auf den Wechsel von Nacht und Tag, auf den Entwicklungsprocess der Saat, ganz besonders aber mit Hilfe der wunderbaren Geschichte vom Vogel Phönix, sowie endlich mit der Berufung auf einige alttestamentliche Sprüche, während der Auferstehung Christi nur im Anfang von c. 24 in einigen wenigen Worten gedacht wird. Sie wird nicht einmal als Beweis für die zukünftige Auferstehung verwertet. Die Beweisführung beginnt erst in 24, 2. Wie lässt sich so etwas verstehen? Muss nicht Iemand, dem die Auferstehung Christi feststeht, und der in ihr eine That Gottes selber sieht, gerade hierin den ersten, mächtigsten und ausschlaggebenden Beweis für die Wahrheit der zukünftigen Auferstehung erblicken, neben der alle andere Beweise, zumal die Phönixgeschichte ins Nichts versinken?

Dass es umgekehrt ist, dass die Auferstehung Christi nur nebenbei erwähnt wird, dass die zukünftige Auferstehung mit ganz andern Mitteln bewiesen, und zumal in der Phönixgeschichte das grosse Wunder Gottes gesehen wird, womit derselbe die Grossartigkeit seiner Verheissung erweist (25, 1), das können wir uns nur daraus erklären, dass für den ursprünglichen Verfasser unseres Briefs die Auferstehung Christi keine Glaubensthatsache war, und dass er überhaupt nicht von ihr geredet hatte. Und gerade ihre Ablehnung und die Absicht, zu zeigen, dass man auch ohne sie auf viel besserem Grunde der zukünftigen Auferstehung sicher sein könne, scheint erst recht begreiflich zu machen, dass der ursprüngliche Briefschreiber auf jene Erzählung vom Vogel Phönix solch einen ganz besonderen Wert legt.

Wir müssen also die Worte in 24, 1: *ἦς τὴν ἀπαρχὴν ἐποίησατο τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας* für einen nachträglichen Zusatz des Überarbeiters halten, der die Auferstehung Christi zur Geltung bringen wollte, aber dies in dem vorgefundenen Zusammenhang nicht mehr in genügender Weise thun konnte. Dass die auf die Auferstehung Jesu bezüglichen Worte in 24, 1 formell als ein hintennachhinkender Anhang erscheinen, kann uns in dieser Auffassung nur bestärken.

Freilich scheinen wir nun mit dieser Lösung nur vor ein neues Rätsel gestellt zu werden. Man könnte uns entgegenhalten, dass ja bereits in der Grundlage von c. 24 in dem Beispiel von der Saat auf 1 Kor. 15, 36–38, vielleicht selbst auf Mrc. 4, 3 bezw. Matth. 13, 3 Rücksicht genommen sei, geradeso wie im Anfang von c. 27 sich eine Abhängigkeit von Hebr. 10, 23; 11, 11; 6, 18 zu verraten scheine. Wir können das ruhig zugeben, ohne darum von unserer Auffassung der Sache abweichen zu müssen. Unser Verfasser hat ohne Zweifel diese Literatur gekannt und sich daraus angeeignet, was ihm gutdünkte, aber er braucht darum keineswegs ihren dogmatischen Standpunkt, speciell nicht ihre Auffassung von der Person und vom Werk Christi zu teilen. Es könnte ja sein, dass unser Verfasser gerade den Kreisen angehört, an die der Hebräerbrief und wohl auch der Barnabasbrief gerichtet ist, Kreisen also, die statt in dem specifisch christlichen Glauben, der vor allem auf die Person, den Tod und die Auferstehung Christi sich gründet, in der alttestamentlichen Religion und Gottesoffenbarung ihr Heil gesucht hatten. Nehmen wir dies an, dann sind die scheinbar so befremdenden Ergebnisse unserer bisher an dem Brief geübten Kritik sofort erklärt, und dass wir damit im Rechte sind, wird sich bei der weiteren Untersuchung des Briefs erproben, in erster Linie bei der Untersuchung der Capitel 29–35, wozu wir nun übergehen.

Wenn nach den vorhergehenden Capiteln die Allmacht und Allgegenwart Gottes zum Glauben und zur Heiligung auffordern, so ist nach c. 29 noch ein besonderes Motiv für

die letztere die Erwählung d. h. dies, dass der gütige und barmherzige Vater uns zu einem Teil seiner Auserwählten gemacht hat. Diese Erwählung ist geschehen damals, als der Allerhöchste die Söhne Adams trennte und den Völkern Grenzen steckte nach der Zahl der Engel Gottes. Damals hat Gott ein Volk aus den Völkern auserwählt zu seinem Teil und Erbe, das Volk Jakob, Israel. Diese Erwählung ist geschehen, damit aus diesem Volke das Allerheiligste hervorgehe, d. h. damit dieses Volk ihm die ihm besonders zukommenden und angenehmen Opfer bringe, oder mit andern Worten, ihm den wahren gottgefälligen Cultus widme.

Der Verfasser betrachtet also sich und seine Glaubensgenossen als Glieder des Volkes Jakob oder Israels, die mit diesem schon bei der Völkertrennung von Gott auserwählt wurden. Darum nennt er auch in c. 31 Abraham unsern Vater, wie er schon in c. 4 Jakob unsern Vater genannt hat. Er denkt bei dem erwählten Volke auch nicht einfach an das ideale Israel im Gegensatz zum historischen sondern zunächst an das gesegnete Volk von Jakob, von dem — zum Beweis des göttlichen Segens — abstammen alle Priester und Leviten, die am Altar Gottes dienten, wie auch Könige, Fürsten und Führer durch Juda, und dessen übrigen Stämme ebenfalls in nicht geringem Glanz sich zeigen, der Verheissung Gottes entsprechend, dass sein Same sein soll wie die Sterne des Himmels. Also das historische Israel des Alten Testaments ist in erster Linie das erwählte Volk, an das der Verfasser denkt. Und was die weiteren Zugehörigen zu Israel betrifft, so ist jedenfalls bezeichnend, dass nirgends im ganzem Brief gesagt wird, dass nunmehr die Christen statt der Juden Erben des göttlichen Segens geworden seien. Vielmehr wenn der Verfasser das Volk Jakob in der Gegenwart nicht auf die ethnographischen Grenzen beschränkt, sondern dazu alle Auserwählten in der ganzen Welt rechnet (59, 2), so fasst er sie doch einfach als Glieder des alttestamentlichen Gottesvolkes, weil sie mit diesem schon bei der Völkertrennung auserwählt worden sind. Das Volk Jakob oder Israel, auch in dem weiteren, alle Erwählten in der ganzen

Welt in sich befassenden Sinne, besteht also einfach kraft der in alter Zeit erfolgten göttlichen Erwählung.

Man wird uns nun freilich entgegen halten: das schliesst doch nicht aus, dass die Vermittlung dieser Erwählung für die Gegenwart jedenfalls durch Christus erfolgend gedacht wird. Allein wir bestreiten entschieden, dass das die Auffassung des ursprünglichen Briefschreibers ist. Das auserwählte Volk in Vergangenheit und Gegenwart ist ihm eine unmittelbare Einheit. So wenig das Gottesvolk früher Christus als Heilmittler nötig hatte, so wenig bedarf es seiner heute in dieser Rolle. In c. 29 ist von solcher Mittlererschaft Christi keine Rede, und es ist bezeichnend, dass nach der in c. 29 enthaltenen Ausführung über die Erwählung in c. 30 einfach fortgefahren wird mit den Worten: „Da wir nun ein heilig (bezw. des Heiligen d. i. Gottes) Anteil sind, so wollen wir alle Pflichten der Heiligung erfüllen“.

Man wird uns nun aber auf andere Stellen weisen und zwar speciell auf c. 32. Ist da nicht, wird man fragen, an Jesus Christus die Mittlerrolle zugeschrieben, die wir läugnen? Im Zusammenhang mit den c. c. 29 und 30 handelt es sich in den c. c. 31 und 32 um die Frage, auf welchem Wege sich an den Auserwählten der Segen Gottes verwirklicht. Abraham wurde — heisst es in c. 31 — gesegnet, weil er Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit durch Glauben übte. Isaak, voll Vertrauen, weil er erkannte, was kommen würde ¹⁾, liess sich willig zur Opferung geleiten. Jakob verliess in Demut sein Land wegen des Bruders und reiste zu Laban und diente, und es ward ihm die Zwölfzahl der Stämme (das Zwölfscepter) Israels geschenkt. Um nun die Grösse dieses Geschenks zu zeigen, lässt der Briefschreiber in c. 32 die Stelle folgen, die wir bereits oben zum Teil verwertet haben: „Denn aus ihm (Jakob)

1) Dass die Worte *γινώσκων τὸ μέλλον* sich, wie Wrede (S. 77) annimmt, auf den Tod Christi beziehen, erscheint mir durchaus unwahrscheinlich. Wäre denn so, dann müsste man die Worte für einen im Zusammenhang störenden Zusatz erklären. Aber thatsächlich erklären sie bloss das *μετὰ πεποιθήσεως*. Die Zuversicht Isaaks hatte ihren Grund in der gläubigen Einsicht, dass Gott seine Schlachtung nicht zulassen werde und könne.

stammen alle Priester und Leviten, die am Altar Gottes dienten; aus ihm der Herr Jesus nach dem Fleisch; aus ihm Könige, Fürsten und Führer durch Juda. Auch seine übrigen Stämme erscheinen in nicht geringem Glanz, der Verheissung Gottes entsprechend, dass sein Same sein soll wie die Sterne der Himmels”.

Hier ist allerdings vom Herrn Jesus und zwar vom Herrn Jesus nach dem Fleisch die Rede, allein alles, was von ihm gesagt wird, ist in diesem Zusammenhang nach unserem Dafürhalten eine handgreifliche Interpolation. Der Herr Jesus nach dem Fleisch passt in keinem Falle zwischen die Priester und Leviten einerseits und die Könige, Fürsten und Führer aus Juda andererseits hinein. Man weiss nicht, wohin er gehören soll, ob noch zu der Gruppe der Priester und Leviten oder zu den Königen etc. aus Juda. Die letzteren gehen ihm zeitlich voran, bilden auch, wie der neue Ansatz mit *ἐξ αὐτοῦ* beweist, eine besondere Gruppe. Zu dem Priestern und Leviten aber, die am Altar Gottes dienten, kann er doch auch nicht unmittelbar gerechnet werden. Kurzum: der Herr Jesus ist hier nicht an seinem Platze. Man sieht vielmehr deutlich, dass das ganze Schema, nach welchem der auf Jakob und seine Stämme gelegte Segen hier besprochen wird, von Iemand entworfen ist, der ursprünglich an die Person Jesu dabei gar nicht gedacht hat. Der Bearbeiter hat das so vorgefunden und nicht mehr ändern können. Es blieb ihm nur übrig, Jesus hinter den Priestern und Leviten und vor den Vertretern des Stammes Juda hereinzubringen. Ohne Zweifel schwebte dem Überarbeiter dabei Rom. 9, 5 vor Augen, eine Stelle, die nur zu unsern Gunsten spricht, da die Vergleichung uns nur in der Überzeugung bestärken kann, dass die Erwähnung des Herrn Jesu nach dem Fleisch in 1 Clem. 32, 2 ein tendentiöser Zusatz an unpassender Stelle ist.

Allein in c. 32 wird Jesus Christus noch einmal genannt. Nach den oben citirten Worten heisst es nämlich weiter: „Alle nun wurden zu Ehre und Grösse gebracht nicht durch sich oder ihre Werke oder durch die von ihnen bewiesene Rechtschaffenheit sondern durch seinen Willen. Also werden

auch wir, die durch seinen Willen in Christus Jesus berufen sind, nicht durch uns selbst gerechtfertigt, auch nicht durch unsere Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit oder unsere in Herzensheiligkeit vollbrachten Werke sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott von jeher alle gerechtfertigt hat. Ihm sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen!"

Sind nun in diesem Zusammenhang die Worte *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ebenfalls für eine Interpolation zu halten? Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, zunächst sehen, was für eine Rechtfertigungslehre hier vorgetragen wird. Im Allgemeinen erinnert dieselbe jedenfalls an diejenige von Paulus. Wrede ¹⁾ freilich erklärt, es liege nicht der mindeste Grund vor, (bei Clemens) an einen besondern Einfluss der paulinischen Rechtfertigungslehre zu denken. Es sei falsch, von einer Umbildung der paulinischen Rechtfertigungslehre durch Clemens zu sprechen und dem letzteren überhaupt eine eigentliche Rechtfertigungslehre zuzuschreiben. Clemens habe auf diesem Punkt überhaupt kein Bewusstsein einer Schwierigkeit. Wie der Mensch gerechtfertigt werde, sei ihm kein Problem, ebensowenig wie sich Werke und Glaube verhalten. Beweis sei eben die Unbefangenheit, mit der er die fraglichen Ausdrücke gebrauche. Clemens habe einerseits die bei nicht reflectirender Frömmigkeit selbstverständliche Meinung, dass das göttliche Wohlgefallen bestimmt werde durch das menschliche Verhalten, andererseits wisse er, dass der Mensch nichts aus sich selbst sei. Der letztere Gedanke, der im Brief immer und immer wieder, namentlich auch in der fortwährenden Ermahnung zur Demut und zum Gehorsam, durchklinge, sei der Hauptgedanke im Zusammenhang. Aber dieser Gedanke brauche nicht von Paulus zu stammen, es habe dafür ganz andere Quellen gegeben. Freilich, dass Clemens in die Entwicklung dieses Gedankens die Formel *διὰ πίστεως* aufnimmt, meint auch Wrede doch nicht anders als aus Nachahmung der paulinischen Ausdrucksweise erklären zu

1) a. a. O. S. 84—87, Anm.

können. Man könne aber bei dieser Anlehnung dem Clemens kein besonderes Verständnis des Paulus nachsagen. Hiemit nimmt Wrede eigentlich wieder zurück, was er zuerst mit Nachdruck geltend gemacht hat. Zuerst will er von keinem besondern Einfluss der paulinischen Rechtfertigungslehre und von keiner Umbildung (Verdünnung, Verblassung) derselben durch Clemens etwas wissen, darnach schreibt er ihm doch wieder Bezugnahme auf Paulus und kein besonderes Verständnis desselben zu. Das scheint mir eine in sich widerspruchsvolle und darum unhaltbare Auffassung zu sein.

Wie liegt nun wirklich die Sache? Man wird anerkennen müssen, dass der Verfasser unseres Briefs auf die Rechtfertigungslehre des Paulus reflectirt. Nicht allein erinnert die Formel *δικαιοῦσθαι διὰ πίστεως* an Paulus, auch der Übergang von c. 32 zu c. 33 d. h. der Anfang des letzten Capitels hat zu viel Ähnlichkeit mit dem Übergang von Rom. 5 zu Rom. 6, als dass dies für zufällig gehalten werden könnte. Der Römerbrief des Paulus ist ja auch sonst unserem Briefschreiber zweifellos bekannt. Dennoch ist die Rechtfertigungslehre unseres Briefschreibers nicht diejenige von Rom. 5, oder die von Rom. 3, 21–26, noch die ganz andersartige von Rom. 8, 3 ff. Vielmehr sieht er von der ganzen specifisch christlichen Einkleidung und Begründung der Rechtfertigungslehre bei Paulus ab und hält nur den allgemeinen Gedanken der Rechtfertigung durch den Glauben fest, um denselben als das religiöse Grunddogma nicht erst des Christentums sondern der wahren Religion überhaupt, in erster Linie der alttestamentlichen vorzustellen. Abraham, Isaak, Jakob sind die vorbildlichen Typen der Glaubensgerechtigkeit. Der Glaube ist nichts anderes als die gehorsame, vertrauensvolle, demütige Unterwerfung unter den Willen Gottes, und „gerechtfertigt werden“ bedeutet einfach als Gottes Freund betrachtet und behandelt d. h. gesegnet werden. Das *δικαιούμεθα* = „wir werden gerechtfertigt“ in c. 32 ist unmittelbar parallel mit dem, was vorher von den 12 Stämmen Israels und von Abraham gesagt ist: „sie wurden gross und ansehnlich

gemacht — er wurde gesegnet". Es ist dies eine Auffassung der Rechtfertigung, wie wir sie in Gen. 15, 1–6; 22, 16 ff. sowie im Buch der Jubiläen (19. 30) haben.

Die spezifisch christliche Fassung und Ausprägung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ist also bei Clemens ersetzt durch eine Lehre von allgemein religiösem Charakter. Der Grund davon ist nicht der, dass Clemens die Rechtfertigungslehre des Paulus nicht mehr recht verstanden hat, oder dass sie nur in verblasster Form auf ihn gekommen ist. Wir haben es vielmehr mit einer absichtlichen und bewussten Umbildung oder Verallgemeinerung der Lehre des Paulus zu thun, wobei Clemens wieder ersichtlich geleitet ist von der Absicht, aus der Rechtfertigungslehre das spezifisch Christliche, d. h. den Zusammenhang der Rechtfertigung mit der Person und dem Werke Christi auszumerzen. Für Clemens gibt es kein Christentum, das im Gegensatz zur alttestamentlichen Religion neue Heilsinstanzen kennen würde. Die wahre Religion ist für ihn eben die alttestamentliche Religion, die sich im Christentum unmittelbar fortsetzt. Sowenig bei dem alttestamentlichen Gottesvolk die Realisirung der Erwählung bzw. die Rechtfertigung durch Christus vermittelt war, sowenig darf das der Fall sein bei dem Gottesvolk der Gegenwart. Die Einheit der Religion würde sonst durchbrochen. Darum kann Clemens die paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht ohne Weiteres acceptiren, er muss sie auf eine breitere Basis stellen. Schon in Rom. 4 ist der Versuch gemacht, die Rechtfertigung aus dem Glauben als den bereits im Alten Testament von Gott gewollten wahren Heilsweg vorzustellen, und ohne Zweifel ist Clemens durch diesen Gedanken beeinflusst. Aber während in Rom. 4 der Hinweis auf die Glaubensrechtfertigung des Abraham benützt ist, um die christliche Lehre von der Rechtfertigung auf Grund des Versöhnungstodes von Jesus durch den Glauben an seine Auferstehung vorzubereiten, benützt Clemens jenen Hinweis, um die Rechtfertigungslehre ihres spezifisch christlichen Charakters zu entkleiden und auf das alttestamentliche Niveau zurückzubringen.

Aus dem Gesagten geht mit aller Deutlichkeit hervor, dass die Worte in 32, 4: *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in der That eine Interpolation bilden. Wenn die in der Gegenwart durch den Willen Gottes Berufenen geradeso durch den Glauben gerechtfertigt werden wie die Erwählten des alttestamentlichen Gottesvolkes, wenn der Verfasser absichtlich die paulinische Rechtfertigungslehre ihres specifisch christlichen Sinnes beraubt, um sie auf eine allgemein religiöse Formel zurückzuführen, dann kann er auch die Berufung der gegenwärtigen Gläubigen nicht an die Vermittlung von Christus Jesus gebunden haben. Denn sobald Jesus als Christus dabei eine Rolle spielt, muss er auch für die Rechtfertigung selbst von Bedeutung sein. Aber gerade dies ist nach unserem Verfasser nicht der Fall. Die Berufung erfolgt einfach auf Grund der Erwählung durch den Willen Gottes. Die Rolle menschlicher Werkzeuge dabei ist wie in alter so auch in neuerer Zeit zu untergeordnet, als dass von einer eigentlichen Vermittlung durch sie die Rede sein könnte.

In den folgenden Capiteln 33—35 wird das Verhältnis von Glauben und Werken besprochen und der grosse Lohn der Werke ins Licht gestellt. Die Notwendigkeit der Werke nachzuweisen, wird unserem Briefschreiber leicht, da er eben schon unter dem Glauben vertrauensvolle und gehorsame Unterwerfung unter den Willen Gottes versteht. Dabei sei noch besonders hervorgehoben, dass aus c. 35 (§§ 3 und 4) noch deutlicher als aus c. 23 hervorgeht, dass der Verfasser nicht an ein Kommen Christi sondern nur an ein Kommen Gottes denkt.

Die folgenden Capitel 36—39 bilden den letzten Abschnitt des ersten Theils unseres Briefs und zugleich den Übergang zum zweiten. Allein wir müssen sofort von dem ersten dieser Capitel behaupten, dass es in toto eine Interpolation ist.

Capitel 35 endigt mit einem langen Citat aus Ps. 49, 16—43, wovon die letzten Worte lauten: „Lobopfer wird mich verherrlichen und dort ist der Weg, auf dem ich ihm das Heil Gottes zeigen werde“. Daran anknüpfend fährt

nun c. 36 fort mit dem Worten: „Dies ist der Weg, Geliebte, auf dem wir unser Heil, Jesus Christus, den Hohepriester unserer Opfertugenden, den Vertreter und die Stütze unserer Schwachheit gefunden haben“. Und darauf wird weiter im Anschluss an den Hebräerbrief die Bedeutung Christi auseinandergesetzt als des Abglanzes der göttlichen Majestät, als des Sohns, der erhoben ist über die Engel und von Gott zum Erben von Allem bestimmt ist.

Dieses Capitel für eine Interpolation zu halten, dazu muss uns schon die Thatsache geneigt machen, dass die Anknüpfung von c. 36 an den Schluss von c. 35 so äusserlich, künstlich, ja so unsinnig wie möglich ist. Das Heil Gottes, von dem am Schluss von c. 35 die Rede ist, ist ein ganz anderes als dasjenige, wovon c. 36 redet, und es ist ja auch nicht einzusehen, wie auf dem am Schluss von c. 35 genannten Wege Christus als das Heil gefunden werden soll. Aber zwischen dem Inhalt von c. 35 und dem von c. 36 besteht überhaupt keinerlei Zusammenhang. Es ist in c. 35 die Rede von den Geschenken, die Gott in Aussicht gestellt hat, und von den Bedingungen, die man erfüllen muss, um sie zu erlangen. Die Bedingungen, die genannt werden, sind ganz allgemeiner religiös-sittlicher Natur. Von Christus ist dabei mit keinem Wort die Rede. Er passt überhaupt nicht in den Zusammenhang herein. Aber der Überarbeiter wollte nun eben in c. 36 Christus mit Gewalt hereinbringen, um ihn als den eigentlichen Vermittler des Heils erscheinen zu lassen.

Wenn nun c. 36 erst später hinter c. 35 eingeschoben worden ist, was ist dann, müssen wir fragen, ursprünglich auf dieses Capitel gefolgt? Der Verfasser von c. 36 hat natürlich den Schluss dieses Capitels so gestaltet, dass c. 37 daran anzuknüpfen scheint. Aber c. 37 erweist sich thatsächlich als die Fortsetzung von c. 35. Mit dem *σπλαγχνισόμεθα* *κ. τ. λ.* nimmt c. 37 die Ermahnung zum strengen Gehorsam gegen Gott, speciell das *ἀγωνισόμεθα* *κ. τ. λ.* in 35, 4 ff. wieder auf, um diese Ermahnung nun noch näher nach einer bestimmten Richtung zu entwickeln, d. h. um besonders die Notwendigkeit einheitlichen Zusam-

menwirkens und demütiger Unterordnung mit Preisgebung aller thörichten Selbstüberhebung darzuthun. Eben damit bilden die Capitel 37—39 den Schluss des ersten Theils unseres Briefes, der durch diesen Inhalt zugleich zum zweiten Theile überleitet. In 38,1 hat man nur die Worte *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* hinter *ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα* zu streichen. Der Zusatz ist in erster Linie nicht nötig. Jener Ausdruck (cf. das mit Nachdruck vorangestellte *ἡμῶν*) ist für sich vollkommen deutlich. Aber das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ist auch im Zusammenhang der c. c. 37 und 38 nicht am Platze. In c. 37 wird Christus sonst nicht genannt, vielmehr wird, wie sich aus dem Anschluss an c. 35 ergibt, von einer Ermahnung zum Gehorsam gegen Gott ausgegangen, und in c. 38 ist ebenfalls von Christus nicht die Rede, sondern ist es der Gedanke, dass wir alles von Gott haben, in dem die Betrachtung ausmündet. Wollte man gegen die Ausschcheidung von *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in 38,1 einwenden, dass der Briefschreiber bei der Vergleichung der Körperschaft der Gläubigen mit dem wirklichen Körper doch offenbar von 1 Kor. 12 oder von Rom. 12 abhängig sei, und dass da die erstere als *Χριστός* (1 Kor. 12, 12) oder als *σῶμα* . . *ἐν Χριστῷ* (Rom. 12, 5) bezeichnet werde, so können wir uns durch diesen Einwand nicht getroffen fühlen, da wir schon mehrfach gesehen haben, dass unser Verfasser von den paulinischen Briefen Gebrauch macht, wie und soweit es ihm eben passt, und gerade das specifisch Christliche in den Äusserungen des Paulus absichtlich fallen lässt.

Wir kommen nunmehr zum zweiten Teil des Briefs, zu den Capiteln 40—65. Lässt sich hier ebenfalls wahrscheinlich machen, dass der ursprüngliche Text des Briefes aller specifisch christlichen Züge baar und ledig gewesen ist?

Mit Capitel 40 wendet sich der Verfasser direkt zu der praktischen Angelegenheit, die den Anlass seines Schreibens bildet, d. h. zu dem Ursprung des Streites in Korinth und zu der Frage, wie der Friede, die Einheit und Ordnung in der Gemeinde wieder herzustellen sei. Der Übergang vom ersten allgemeinen zum zweiten speciellen Teil wird am Anfang von c. 40 formell angedeutet. Zunächst wird in

den Capiteln 40 und 41 auseinandergesetzt, dass der Cultus, den man Gott zu widmen hat, vom Herrn selbst (im A. T.) in jeder Hinsicht genau geregelt worden ist, sowohl was Zeit und Ort der gottesdienstlichen Verrichtungen, als auch was die fungirenden oder teilnehmenden Personen betrifft. Jedem ist seine Rolle genau vorgeschrieben, und auf die Übertretung dieser Bestimmungen ist die höchste Strafe, der Tod gesetzt. Je grösser die Erkenntnis ist, deren die Leser durch diese Offenbarung des göttlichen Willens gewürdigt worden sind, desto grösser ist die Gefahr, der sie ausgesetzt sind.

Einen ganz andern Charakter hat Capitel 42. Christus, wird hier gesagt, ist von Gott gesandt, und die Apostel wiederum haben ihr Evangelium und ihre Stellung von Christus nach Gottes Willen. Die Apostel nun haben die Erstlinge der Bekehrten nach vorhergehender Prüfung im hl. Geist zu Bischöfen und Diakonen eingesetzt, ohne damit etwas Neues einzuführen, da schon von Alters her geschrieben steht: „Ich werde ihre Bischöfe einsetzen in Gerechtigkeit und ihre Diakonen in Glauben“. Welch' ein Unterschied zwischen diesem Capitel und den beiden vorhergehenden! Dort alles rein alttestamentlich, hier alles specifisch christlich. Auch ein eigentlicher Zusammenhang ist zwischen den Capiteln 40 und 41 einerseits und Capitel 42 andererseits nicht zu konstatiren. Capitel 42 ruht ganz auf eigener Basis. Der Verfasser von c. 42 reflectirt gar nicht weiter auf die Capitel 40 und 41. Er macht davon keinerlei Gebrauch, sie sind für ihn völlig entbehrlich. Was in c. 42 vom christlichen Kirchenamt gesagt wird, hat eine von den c. c. 40 und 41 durchaus unabhängige, selbständige Begründung. Das ist ein deutliches Zeichen, dass diese Capitel nicht von einer und derselben Hand sind. Der Verfasser von c. 42 hat die Capitel 40 und 41 bereits vorgefunden und fügt nun seine von specifisch christlichen Voraussetzungen ausgehende Ausführung hinzu. Wir müssen also c. 42 als nicht ursprünglich aus dem Brief entfernen. Hiezu bestimmt uns überdies der Umstand, dass in c. 42 auch der Auferstehung Christi gedacht wird, die der

ursprüngliche Briefschreiber, wie wir zeigten, nicht anerkannt hat. Und dazu kommt als weiterer Grund, dass in c. 42 auf einmal von *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* die Rede ist, während der ursprüngliche Briefschreiber stets nur von *προηγούμενοι* oder *πρεσβύτεροι* geredet hat, was sich im Lauf der weiteren Untersuchung noch näher zeigen wird.

In c. 43 heisst es nun weiter: „Und was Wunder, wenn diejenigen, die in Christus mit solch' einem Werk von Gott beauftragt waren, die Vorgenannten (d. h. die Erstlinge der Bekehrten als Bischöfe und Diakonen) aufstellten, da ja auch der selige Moses, der getreue Diener im ganzen Hause, alles was ihm aufgetragen war, in den heiligen Büchern aufzeichnete, während die übrigen Propheten ihm gefolgt sind, indem sie zusammen Zeugnis ablegten für seine Gesetzgebung“. Zum Beweis davon, wie beherzigenswert das, was Moses aufgezeichnet hat, für die Gegenwart ist, wird die Geschichte von Aarons grünendem und fruchttragendem Stab erzählt.

Mit dem ersten Fragesatz in c. 43 wird also angeknüpft an den Schluss von c. 42. Zugleich aber soll dieser Fragesatz den Übergang zum Folgenden vermitteln. Allein gerade hier scheint uns der schwache Punkt dieser Einleitung von c. 43 zu liegen. Wenn man nämlich von jenem Fragesatz ausgeht, so sollte man erwarten, dass das Folgende den Beweis dafür liefert, dass die Apostel richtig gehandelt haben, indem sie die Erstlinge der Bekehrten zu Bischöfen und Diakonen einsetzten. Aber dieser Beweis wird durch c. 43 nicht geliefert. Moses wird darin nicht als Vorbild aufgestellt für das Einsetzen von Priestern bezw. Episkopen und Diakonen. Im Gegenteil er verzichtet ja gerade darauf, die Einsetzung Aarons von sich aus vorzunehmen und überlässt die Sache der göttlichen Entscheidung. Moses wird hier vielmehr als Vorbild dafür aufgestellt, dass man Zwist und Empörung vermeiden muss zur Ehre Gottes (43, 6). Hieraus scheint uns hervorzugehen, dass der gegenwärtige Zusammenhang zwischen c. 42 und 43 nicht ursprünglich ist, dass vielmehr derjenige, der c. 42 in den Brief hereingebracht hat, c. 43 bereits vorgefunden und es durch

jenen ersten Fragesatz mit c. 42 zu verbinden gesucht hat.

Wir müssen also für den Satz: „da ja auch der selige Moses . . . alles was ihm aufgetragen worden war, in den hl. Büchern aufzeichnete“ etc. einen andern Anschluss suchen. Es bleibt nichts übrig als ihn unmittelbar an den Schluss von c. 41 anzureihen. Da heisst es: „Ihr sehet Brüder, je grösserer Erkenntnis wir gewürdigt wurden, desto grösser ist die Gefahr, der wir ausgesetzt sind“. Diese Warnung wird nun noch eindringlicher gemacht, durch den Hinweis darauf, dass Moses alles was ihm aufgetragen worden war, in den hl. Büchern niedergeschrieben hat zur Mahnung oder Warnung für die kommenden Geschlechter. In dieser Bedeutung ist die Gesetzgebung des Moses durch die Propheten bekräftigt, und dieselbe bringt denn auch in der Erzählung von Aarons grünendem und Früchte tragendem Stab deutlich zum Ausdruck, dass man Streit und Aufruhr wegen des Priestertums zur Ehre Gottes vermeiden soll. Damit aber wird nur bestätigt, was bereits in den Capiteln 40 und 41 auseinandergesetzt ist. Indem wir also 43, 1b unmittelbar anreihen an den Schluss von c. 42, fügen wir nur zusammen, was seinem Inhalt nach unmittelbar zusammengehört.

Capitel 44 sucht nun allerdings an Capitel 43 anzuknüpfen und die in der Erzählung von Aarons Stab enthaltene Warnung vor Streit ums Priestertum so zu verwerten, dass die Apostel, gerade um künftigen Streit um die bischöfliche Würde vorzubeugen, die Erstlinge der Bekehrten zu Bischöfen und Diakonen eingesetzt hätten. Allein diese Verwertung der Erzählung von c. 43 entspricht nicht der Absicht des ursprünglichen Verfassers dieses Capitels. Denn, wie gesagt, Moses enthält sich ja hier gerade einer solchen Einsetzung, obwohl er, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, von vornherein wusste, dass Aaron zum Priestertum bestimmt sei. In c. 44 ist also jedenfalls zunächst wieder der Überarbeiter am Wort. Es fragt sich nur wie weit? Ohne allen Zweifel gehen die zwei ersten Paragraphen auf seine Rechnung. Dagegen scheinen wir mit Paragraph 3 wieder auf den Boden des

ursprünglichen Briefs zu kommen. Denn in 44, 3 wird die Folgerung gezogen aus der Erzählung in c. 43 und davon die Anwendung gemacht auf die gegenwärtigen Verhältnisse. Doch hat der Überarbeiter auch in 44, 3 der Verknüpfung wegen einiges eingefügt. Wir müssen die Worte *ὕπ' ἐκείνων ἢ μεταξύ ὑπ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν*, die § 3 mit § 1 und 2 verbinden, streichen. Auch *τοῦ Χριστοῦ* hinter *τῷ ποιμνίῳ* muss in *τοῦ Θεοῦ* verändert werden. Dafür kann man sich nicht bloss auf Jer. 13, 17 berufen sondern auch auf unsern Brief selbst, wo 59, 4 unser Verfasser im Gebet zu Gott die Gläubigen bezeichnet als *πρόβατα τῆς νομῆς σου*.

Mit 44, 3 bekommen wir auf diese Weise eine vortreffliche Fortsetzung zu den Capiteln 40. 41. 43. Auf Grund von dem, was er in diesen Capiteln auseinandergesetzt hat, erklärt nun der ursprüngliche Briefschreiber mit Rücksicht auf den vorliegenden Streit, dass es ungerecht ist, diejenigen, die unter Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzt sind und der Heerde Gottes tadellos gedient haben in Demut, Ruhe und Uneigennützigkeit, und lange Zeit hindurch von allen ein rühmliches Zeugnis hatten, ihres Amtes zu entsetzen. So ist der ganze Rest des Capitels als ein Bestandteil des ursprünglichen Briefes festzuhalten.

Fraglich kann nur sein, ob nicht in 44, 4 *τῆς ἐπισκοπῆς* vor *ἀποβάλλωμεν* auf den Überarbeiter zurückgeht. Nachdem unmittelbar zuvor das *ἀποβάλλεσθαι* durch *τῆς λειτουργίας* näher bestimmt ist, ist die nähere Bestimmung in § 4 überflüssig, und der Ausdruck erinnert auch an den Überarbeiter. Man vergleiche überdies den absoluten Gebrauch des *ἀποβεβλημένους* in 45, 3.

Das folgende Capitel 45 gibt zu keinerlei Bedenken Anlass. Es enthält keinen einzigen specifisch christlichen Zug. In Capitel 46 dagegen erweisen sich die mittleren Paragraphen 5—7 abgesehen von dem letzten Sätzchen (*μνήσθητε κ. τ. λ.*) als eine ganz ersichtliche Interpolation. Das Citat aus den Herrnsprüchen in Paragraph 8, das davor warnt, einen der Auserwählten durch Ärgernis zu Grunde zu richten, knüpft ganz offenbar an den Schluss

von Paragraph 4 an, wo von den Auserwählten die Rede ist. Die genannten Paragraphen fallen also ganz von selbst aus dem Zusammenhang heraus. Dem entspricht es, dass darin der Person Christi eine Bedeutung und Stellung zugeschrieben wird, die sie den Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchung zufolge im ursprünglichen Brief nicht gehabt haben kann. Das dreimalige *ένα Χριστόν, ἐν Χριστῷ, τοῦ Χριστοῦ* innerhalb des eingeschalteten Abschnitts hebt sich denn auch deutlich ab gegenüber dem folgenden *κύριος Ἰησοῦς* ¹⁾.

Capitel 47 bietet in seiner ersten Hälfte keinerlei Anstand. Es ist ganz natürlich, dass unser Brieffschreiber der Gemeinde von Korinth gegenüber sich gerne beruft auf den Brief, den der Apostel Paulus an dieselbe geschrieben hat, und dass er von demselben Gebrauch macht, soweit er für seine Zwecke und von seinem Standpunkt aus zu verwenden ist. Wenn der Verfasser sagt, dass Paulus wahrhaft „geistlich“ über sich, Kephas und Apollos den Korinthern geschrieben habe, so bezieht sich das nur auf die Auslassung des Paulus über den damaligen Parteistreit zu Korinth, und soll damit durchaus nicht der ganze Brief mit allem, was darin steht, namentlich auch mit seiner Dogmatik, für eine inspirirte Schrift erklärt werden. Im Gegenteil wahrt sich unser Verfasser, wie wir sahen, vollkommen gerade Paulus gegenüber seine dogmatische Selbständigkeit. Ja dass er überhaupt in seinem Schreiben, das doch zunächst in einer rein praktischen Streitfrage innerhalb der korinthischen Gemeinde seinen Anlass hat, die Gelegenheit gebraucht, um sein eigenes von Paulus so abweichendes Glaubensbekenntnis ausführlich zu entwickeln, zeigt deutlich die Absicht, für das gute Recht desselben einzutreten und womöglich die Korinther von der Wahrheit desselben zu überzeugen.

In der zweiten Hälfte von c. 47 meinen wir im Anfang von § 6 einen kleinen Zusatz konstatiren zu können. Es

1) So ist mit L wie in 13, 1 zu lesen, während in A daraus gemacht ist: *Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* und in C. S.: *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

ist doch wahrhaftig stark genug, wenn da in Bezug auf die Spaltung zu Korinth gesagt wird: *αἰσχρά . . καὶ λίαν αἰσχρά*. Es bedarf daneben wahrlich nicht auch noch der Worte: *καὶ ἀνάξια τῆς ἐν Χριστῷ ἀγωγῆς*, um das Gerücht von der Spaltung in seiner ganzen Hässlichkeit zu charakterisiren. Man wird selbst sagen dürfen, dass die zuletztgenannten Worte gar nicht recht passen zu dem folgenden *ἀκούεσθαι*. Wir meinen darum die genannten Worte dem Überarbeiter zuschreiben zu müssen, der auch hier wie sonst Christus in normativer Stellung in den Zusammenhang hereinbringen wollte.

Gehen wir über zu c. 48, so geben sich in demselben die Worte *ἡ ἐν Χριστῷ* in § 4 ganz deutlich als Interpolation zu erkennen. In dem Satze: *πολλῶν οὖν πυλῶν ἀνεργυιῶν ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὐτῇ ἐστίν (ἡ ἐν Χριστῷ), ἐν ἧ μακάριοι πάντες κ. τ. λ.* erweisen sich die eingeklammerten Worte als positiv störend, und nach dem Zusammenhang handelt es sich denn auch um die Pforte der Gerechtigkeit im Allgemeinen.

Wie steht es nun aber mit dem folgenden Capitel 49? Wenn man das Capitel genau betrachtet, wird man sofort bemerken, dass sich das Mittelstück scharf abhebt sowohl gegen den Anfang als gegen den Schluss d. h. gegen die Paragraphen 1 und 6. Nur in diesen beiden Paragraphen ist von der Liebe in oder von Christus oder auch von der uns von Gott durch Christus erwiesenen Liebe die Rede. Der mittlere Teil des Capitels dagegen in den Paragraphen 2—5 handelt nur von der Liebe Gottes, ohne jede Beziehung auf Christus.

Wenn man in § 1 liest: „Wer die Liebe in Christus hat, befolge Christi Gebote“, so ist man erstaunt, in den §§ 2—5 überhaupt nichts mehr von der Liebe in Christus und von Christi Geboten zu hören sondern nur von der Liebe Gottes und von dem, wozu diese Liebe Gottes befähigt. Zwischen den Paragraphen 2—5 und Paragraph 1, so wie er gegenwärtig lautet, besteht kein rechter Zusammenhang. Wenn man § 1 nicht als nachträglichen Zusatz auffassen will, muss man annehmen, dass er korrigirt ist.

Dies wird in der That wahrscheinlich, wenn man c. 50 ins Auge fasst. Da wird nicht bloss gefragt: „Wer ist fähig in ihr (der Liebe) befunden zu werden, ausser die Gott dessen würdigt“? sondern da wird auch gesagt: „Selig sind wir, Geliebte, wenn wir die Gebote Gottes in Liebes-eintracht vollbrachten“ (50, 2. 5). Hieraus ist mit Wahrscheinlichkeit zu folgern, dass § 1 von c. 49 ursprünglich lautete: „Wer die Liebe Gottes hat, befolge Gottes Gebote“.

Mit dem letzten Paragraphen von c. 49 steht es nicht besser. Die Ausführung über die Liebe hat in Paragraph 5 einen vortrefflichen und deutlichen Abschluss in den Worten: „In Liebe wurden alle Auserwählten Gottes vollendet, ohne Liebe ist Gott nichts wohlgefällig“. Aber nun wird in § 6 ein specifisch christlicher Anhang hinzugefügt. Er beginnt mit den Worten: „In Liebe hat uns der Herr an sich gezogen“, die schon darum auffallen, weil bereits im Anfang von § 5 gesagt war: „Liebe bringt uns in Gemeinschaft mit Gott“. Aber jene Worte: „In Liebe hat uns der Herr an sich gezogen“ sollen eben den Übergang bilden zu dem Weiteren: „wegen der Liebe, die er zu uns hatte, gab Jesus Christus, unser Herr, für uns sein Blut nach dem Willen Gottes, sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seelen“. Es ist ein ganz verschiedener Gesichtspunkt, von dem aus in den §§ 2—5 und in § 6 von der Liebe gesprochen wird. In den §§ 2—5 handelt es sich um die Liebe Gottes, die wir haben müssen, und durch die wir das Gute vollbringen müssen, in § 6 dagegen um die Liebe, die Gott und Christus zu uns haben. In den Zusammenhang des Briefs passt nur die Liebe Gottes im erstgenannten Sinn herein. Paragraph 6 ist also eine nachträgliche Zuthat, und es ist, meine ich, auch deutlich, dass c. 50 an 49, 5 und nicht an 49, 6 anknüpft.

Dass unser Briefschreiber in c. 49 1 Kor. 13 vor Augen hat, können wir ruhig zugeben. Bei der sonstigen grossen Abweichung im Glaubensstandpunkt konnte es dem Verfasser nur angenehm und willkommen sein, ein Gebiet zu entdecken, das ihm mit den Lesern und mit Paulus gemeinsam war. Er wird darum gerne die Gelegenheit, wo

sich diese bot, benützt haben, um das Gemeinsame hervorzuheben. Die Verwertung von 1 Kor. 13 seitens unseres Verfassers ist aber recht frei, und es ist für seinen Standpunkt besonders bezeichnend, dass er in den Zusammenhang das Wort aufnimmt: *ἀγάπη καλύπτει πλήθος ἁμαρτιῶν*.

In Capitel 50 kann sich zunächst bei Paragraph 3 die Frage erheben, ob wir den Text noch in seiner ursprünglichen Gestalt vor uns haben. Hier heisst es nämlich: „Alle Geschlechter von Adam bis auf diesen Tag sind vorbeigegangen, aber die in Liebe vollendet sind gemäss der Gnade Gottes, nehmen den Platz der Frommen ein, die offenbar werden sollen bei der Heimsuchung des Reiches Gottes bezw. Christi“. Die letzten Worte lauten im griechischen Text: *οἱ φανερωθήσονται ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* bezw. *Χριστοῦ*. Zwischen *θεοῦ* und *Χριστοῦ* schwankt die Textüberlieferung. Halten wir uns nun auch an die erstere Lesart, so ist damit die Sache doch noch nicht in Ordnung. Denn es ist, meine ich, deutlich, dass bei *ἐν τῇ ἐπισκοπῇ* der Genitivus *τῆς βασιλείας* nicht passt. Neben *ἐπισκοπή* = Heimsuchung kann nur eine Person im Genitiv erwartet werden. Es muss also *ἐν τῇ ἐπισκοπῇ* entweder absolut gestanden haben (cf. Sir. 18, 20; 1 Pe. 2, 12 etc.) oder mit dem Zusatz *τοῦ θεοῦ*. Der Bearbeiter hat dazwischen *τῆς βασιλείας* eingeschoben (cf. c. 42) bezw. auch noch *τοῦ θεοῦ* in *τοῦ Χριστοῦ* verändert.

Aber auch der Schluss von c. 50 gibt zu Bedenken Anlass. In den §§ 5—7 wird gesagt: „Selig sind wir, Geliebte, wenn wir in Liebeseintracht die Gebote Gottes thun, damit uns durch Liebe die Sünden vergeben werden. Denn es steht geschrieben: Selig die, deren Ungerechtigkeiten vergeben und deren Sünden bedeckt sind; selig der Mann, dem der Herr Sünde nicht zurechnet, und in dessen Mund kein Trug ist. Diese Seligpreisung bezieht sich auf diejenigen, die auserwählt sind von Gott durch Jesus Christus unsern Herrn, welchem sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen“. Hier sind in dem Schlusssatz die Worte „durch Jesus Christus unsern Herrn“ nach unserem Dafürhalten eine zweifellose Interpolation. Von der Liebe und der in

der Liebe vollbrachten Erfüllung der Gebote Gottes hängt es ab, ob die Sünden vergeben werden, und ob man also der Verheissung in Ps. 31, 1. 2 teilhaftig wird. In der Liebe aber können nach 50, 2 nur diejenigen tüchtig befunden werden, die Gott dessen würdigt. Solche hat es aber nach 50, 3 gegeben unter allen Geschlechtern, die seit Adam vorbeigegangen sind, also kann die Seligpreissung in Ps. 31, 1. 2 sich nicht bloss auf diejenigen beziehen, die von Gott durch Jesus Christus erwählt sind, sondern nur auf alle, die von Gott erwählt sind. Die Worte *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* sind also ein nachträglicher Zusatz des Überarbeiters, der die Sündenvergebung, obwohl sie hier nur abhängig gemacht wird von der Erwählung und der im Zusammenhang damit von Gott verliehenen Gnadengabe der Liebe, dennoch als durch Jesus Christus vermittelt vorstellen will.

Eliminiert man die genannten Worte, dann bezieht sich die Doxologie nicht auf Christus sondern auf Gott, was die Richtigkeit der Ausscheidung nur bestätigen kann. Unser Verfasser zeigt sich auch in diesem Capitel also als einen Mann, der nicht in der specifisch christlichen sondern ganz in der alttestamentlichen Religion lebt. Und bezeichnend für ihn ist hier wieder speciell, dass er in 50, 6. 7 an Rom. 4, 7-9a sich anschliesst, aber daraus macht, was ihm gutdünkt. Die ganze auf die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus auslaufende Argumentation von Rom. 4 schneidet er ab, indem er überhaupt nicht von der Rechtfertigung sondern von der Erwählung als dem Heilsgrund redet.

Die Capitel 51—57 geben kaum zu Ausstellungen Anlass. Sie können nahezu unverändert, so wie sie sind, als Bestandteile des ursprünglichen Briefs betrachtet werden. Nur in 54, 2 und in 57, 2 muss man *τοῦ Χριστοῦ* hinter *τὸ ποιμνιον* bezw. *τῷ ποιμνίῳ* streichen oder in *τοῦ Θεοῦ* verändern, und ebenso muss man in 54, 3 das *ἐν Χριστῷ* hinter *μέγα κλέος* herausnehmen. Es handelt sich hier ja auch um Ruhm im allgemeinen Sinne, wie er an jedem Ort der Welt gilt.

In Capitel 58 finden sich zwei leicht zu constatirende

Zusätze. Da lesen wir in § 2: *ζῆ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῆ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπίς τῶν ἐκλεκτῶν, ὅτι ὁ ποιήσας . . . τὰ ὑπὸ θεοῦ δεδομένα δικαιώματα καὶ προστάγματα, οὗτος ἐντεταγμένος . . . ἔσται εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων κ. τ. λ.* Die lange Instanzenreihe, auf die der Briefschreiber sich hier für die Wahrheit seiner Erklärung beruft, ist schon an und für sich verdächtig, und besonders fällt auf, dass hinter Gott, Christus und dem hl. Geist noch der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten angerufen wird. Aber gerade diese zwei Instanzen hätte gewiss niemand hinter jenen dreien nachträglich hinzugefügt. Gerade sie werden also ursprünglich sein ebenso wie die zuerstgenannte d. h. Gott. Hinzugefügt dagegen wird sein Christus und der hl. Geist. Im Zusammenhang kommt es denn auch allein auf Gott einerseits und den Glauben und die Hoffnung der Auserwählten andererseits an. Denn wie Gott seine Gebote gegeben hat mit Aussicht auf Belohnung für die, welche sie vollbringen, so ist es der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten, dass sie durch Erfüllung von Gottes Geboten einen Platz bekommen unter der Zahl der Geretteten.

Am Schluss von c. 58 ist hinter den Worten *εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζομένων* noch hinzugefügt: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἔστιν αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* Diese Worte sind nicht bloss völlig überflüssig sondern geradezu störend, da durch die Doxologie und das Amen der Zusammenhang mit dem Folgenden verbrochen wird. Denn in 59, 1 kommt durchaus nichts Neues sondern die unmittelbare Fortsetzung von 58, 2.

In 59, 2 beginnt der Briefschreiber zu dem grossen Gebet überzugehen, das bis zum Schluss von c. 61 reicht. Man hat schon gefragt, ob das Gebet wirklich einen integrierenden Bestandteil des Briefes ausmacht und nicht erst nachträglich als altes liturgisches Stück dem Brief einverleibt worden ist. Doch liegt nicht der mindeste Grund vor, der solch' eine Annahme rechtfertigen könnte. Sprachlich und inhaltlich bildet es mit dem übrigen Brief ein Ganzes.

Möglich bleibt natürlich immer, dass der Briefschreiber

das Gebet nicht erst für den vorliegenden Fall gemacht hat, sondern dass es ihm ganz oder zum Teil von früherem Gebrauch geläufig war, oder dass es überhaupt das übliche Kirchengebet seiner d. h. der römischen Gemeinde bildete. Auf römischen Ursprung weist besonders deutlich die auffallend ausführliche Rücksichtnahme auf die Herrscher (60, 2–61, 2).

Dieses Gebet nun, das man nicht ohne Gründe mit dem Schmone-Esre verglichen hat, ist seinem Ton und Kern nach ebenfalls durchaus alttestamentlich, und es ist unschwer zu zeigen, dass man erst nachträglich durch einige wenige, oberflächliche Eingriffe den Versuch gemacht hat, dem Gebet einen spezifisch christlichen Stempel aufzudrücken.

Gleich zum Beginn in 59, 2. 3 weist der unvermittelte Übergang von der dritten in die zweite Person deutlich darauf, dass der eigentliche Gebetsanfang verstümmelt worden ist. Und zwar wird eben die versuchte Christianisierung des Textes die Schuld daran tragen. In 59, 2 haben wir zunächst die Überleitung zum Gebet. Diese wird ursprünglich mit den Worten *ὁ δημιουργὸς τῶν ἀπάντων* zu Ende gewesen sein. Darauf wird das Gebet selbst begonnen haben mit den Worten: *Σύ, δέσποτα, ἐκάλεσας ἡμᾶς*. Dies mus man annehmen nach Analogie von 59, 4; 60, 1; 61, 1. 2. 3¹⁾. Nun hat der Überarbeiter eingegriffen und hat, um die Heilsmittlerschaft Christi zur Geltung zu bringen, hinter *ὁ δημιουργὸς τῶν ἀπάντων* die Worte eingefügt: *διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ*, was die Streichung des Gebetseingangs: *σύ, δέσποτα* und die Veränderung des *ἐκάλεσας ἡμᾶς* in *ἐκάλεσεν ἡμᾶς* zur Folge hatte¹⁾.

Was die nächstfolgenden Worte am Schluss von 59, 2: *ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνοσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ* betrifft, so könnte man geneigt sein, anzunehmen, dass ursprünglich statt *αὐτοῦ σου* stand. Allein man braucht nur 59, 3 zu lesen, um zu erkennen, dass

1) Vielleicht hat man auch in 59, 2 hinter *ἄθραυστον* einen Punkt zu machen und anzunehmen, dass das Gebet begann mit dem Worten: *ὁ δημιουργὸς τῶν ἀπάντων ἐκάλεσας ἡμᾶς ἐλπίζειν κ. τ. λ.* (cf. 61, 3).

diese Worte neben *ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς τὸ γινῶσκαι σε* nicht ursprünglich sein können. Sie stammen ebenfalls vom Überarbeiter. Hinter *ἐκάλεσας ἡμᾶς* folgte ursprünglich sofort: *ἐλπίζειν κ. τ. λ.* in 59, 3.

Am Schluss des zuletztgenannten Paragraphen hat man sodann auszuschneiden die Worte: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς σου, δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας*. Sie sind da nicht bloss entbehrlich, sie passen auch nicht. Wenn man die lange Liste der Prädikate übersieht, deretwegen Gott in § 3 gepriesen wird, dann sollte man meinen, dass innerhalb derselben die von Gott durch Christus vollbrachte Erlösung eine ganz andere Stelle hätte finden sollen, falls sie bereits für den ursprünglichen Verfasser des Gebets ein Glaubensgegenstand war, als in dem Anhängsel am Schluss des Paragraphen.

Am Schluss von 59, 4 muss man die Worte *καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου* streichen. Sie sind wiederum nicht allein völlig entbehrlich, sondern gehören auch nicht in den Zusammenhang herein. Der Verfasser des Gebets redet an der betreffenden Stelle mit Worten aus Ps. 99, 3 (cf. 94, 7; 78, 13), in denen natürlich jene spezifisch christliche Wendung nicht vorkommt. In c. 60 findet sich überhaupt nichts Christliches und in 61, 3 wird durch Ausscheidung der Worte: *σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' οὗ* der Zusammenhang ersichtlich besser. Auf *ὁ μόνος δυνατὸς ποιῆσαι ταῦτα καὶ περισσότερα ἀγαθὰ μεθ' ἡμῶν* folgt dann unmittelbar: *σοὶ ἡ δόξα κ. τ. λ.* Wie künstlich ist dagegen: *διὰ τοῦ ἀρχιερέως . . . δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα κ. τ. λ.*

Damit haben wir das Gebet auf seine ursprüngliche Form zurückgeführt. Die formelle und materielle Einheit desselben hat dabei nur gewonnen.

Was den Rest des Briefes betrifft, so enthalten die Capitäl 62 und 63 überhaupt keinen christlichen Zug. Nur in den beiden letzten Capitäl 64 und 65 begegnen wir wieder einigen von jenen oberflächlichen Einschlebseln, wie sie dem Überarbeiter eigentümlich sind. Im Anfang von c. 64 sind die Worte *τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ*

und *δι' αὐτοῦ* zu streichen. Das vorhergehende *ὁ ἐκλεξάμενος*, das offenbar gewählt ist mit Rücksicht auf das *ἡμᾶς εἰς λαὸν περιούσιον*, beweist deutlich, dass jene Worte eingeschaltet sind. Ebenso hat man am Schluss von c. 64 die Worte *διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ* auszuschneiden. Sie erinnern unmittelbar an die Einschaltung in 61, 3. Statt *αὐτῶ* wird hinter *αὐτοῦ* ursprünglich gestanden haben *ῶ* wie in 38, 4 und 20, 12. Ähnliche Zusätze finden sich am Schluss des ganzen Briefs in c. 65 in den Worten: *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* und *καὶ δι' αὐτοῦ δι' οὗ*. Die letzteren Worte zeigen besonders deutlich, wie künstlich hier der Versuch ist, den Text zu christianisiren.

II. DER ERSTE CLEMENSBRIF IN SEINER URSPRÜNGLICHEN GESTALT.

Die Gemeinde Gottes, die Beisasse ist zu Rom, an die Gemeinde Gottes, die Beisasse ist zu Korinth, an die Berufenen ¹⁾ nach Gottes Willen ²⁾. Gnade und Friede mehre sich euch vom allmächtigen Gott ³⁾.

I. Wegen der Unfälle und Schläge, die plötzlich und hintereinander uns betroffen haben, Brüder, meinen wir fast zu spät unsere Aufmerksamkeit zu richten auf die Angelegenheiten, worüber bei euch Streit entbraunt ist, Geliebte, auf die ungehörige und an den Auserwählten Gottes befremdende, abscheuliche und heillose Empörung, welche einige vorschnelle und freche Personen zu einer solchen wahnwitzigen Höhe angefacht haben, dass euer ehrwürdiger, überall gerühmter und allen Menschen liebenswerter Name gar sehr gelästert wird. 2. Wer nämlich hätte bei euch eingekehrt und euren tugendreichen und festen Glauben nicht erprobt? eure besonnene und angemessene ⁴⁾ Frömmigkeit nicht bewundert? wer hätte die hochherzige Art eurer Gastfreundschaft nicht verkündet? wer eure vollendete und sichere Erkenntnis nicht gepriesen? Ohne Ansehen der Person thatet ihr ja alles und wandeltet in den Geboten Gottes, euren Vorgesetzten untergeben, den Aeltern unter euch die gebührende Ehre

1) Om. ἡγιασμένοις.

2) Om. διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X.

3) Om. διὰ I. X.

4) Om. ἐν Χριστῷ.

erweisend. Die Jugend hieltet ihr an, schicklich und ehrbar zu denken; den Frauen schärfetet ihr ein, in tadelloser, ehrbarer und züchtiger Gesinnung alles zu vollbringen in geziemender Liebe zu ihren Männern. In den Schranken der Unterwürfigkeit lehrtet ihr sie, sittsam im Hause zu walten in aller Bescheidenheit.

II. Alle waret ihr demütig ohne jede Prahlerei, bereiter zum Gehorchen als zum Gebieten, geneigter zum Geben als zum Empfangen. Zufrieden mit der von Gott verliehenen Wegzehrung und sorgfältig achtend auf seine Worte hattet ihr sie ins Herz geschlossen ¹⁾. (2) So war euch allen tiefer und gesegneter Friede und ein uner-sättliches Verlangen zum Gutesthun geschenkt und reichlich hatte sich der heilige Geist über alle ergossen. (3) Und voll heiligen Willens in gutem Mute, mit frommem Vertrauen strecktet ihr eure Hände aus zu dem allmächtigen Gott und flehtet ihn an, sich gnädig zu erzeigen, falls ihr, ohne es zu wollen, gesündigt hättet. (4) Tag und Nacht laget ihr im Kampfe für die ganze Bruderschaft, damit durch barmherzige Teilnahme die Zahl seiner Auserwählten gerettet werde. (5) Ihr waret rein und harmlos und truget einander nichts nach. (6) Jede Empörung und jede Spaltung war euch ein Gräuel. Über die Fehltritte der Nebenmenschen hegtet ihr Trauer; ihr beurteiltet ihre Mängel wie eigene. (7) Über keine Wohlthat empfanDET ihr Reue, bereit zu jedem guten Werk. (8) Im Schmucke eines tugendreichen und achtbaren Wandels vollbrachtet ihr alles in seiner Furcht. Die Gebote und Satzungen des Herrn standen auf den Wänden eures Herzens geschrieben.

III. Aller Glanz und Erfolg ward euch zu Teil und es erfüllte sich das Schriftwort: „Er ass und trank und wurde breit und fett, da schlug er aus, der Liebling“. (2) Daher Eifersucht und Neid, Streit und Empörung, Verfolgung und Abfall, Krieg und Gefangenschaft. (3) So erhoben sich die Unangesehenen gegen die Angesehenen, die Unberühmten gegen die Berühmten, die Unverständigen gegen die Ver-

1) Om. και τὰ παθήματα — ὑμῶν.

ständigen, die Jungen gegen die Aelteren. (4) Darum ist ferner abhanden gekommen die Gerechtigkeit und der Friede, da jeder die Furcht Gottes verliess, im Glauben an ihn erblindete und nicht in den Satzungen seiner Gebote wandelte ¹⁾, sondern jeder den Begierden seines bösen Herzens nachging und ungerechte und gottlose Eifersucht hegte, durch die ja auch der Tod in die Welt gekommen ist.

IV. Denn also steht geschrieben: „Und es geschah nach einiger Zeit, dass Kain von den Früchten des Feldes Gott ein Opfer brachte und Abel ebenso darbrachte von den Erstgeborenen der Schafe und von ihrem Fett. (2) Und Gott sah nieder auf Abel und auf dessen Gaben, auf Kain aber und auf dessen Opfer achtete er nicht. (3) Und Kain ward sehr traurig und zeigte ein verstörtes Gesicht. (4) Und Gott sprach zu Kain: Warum bist du so sehr traurig geworden und warum ist dein Angesicht so verstört? Wenn du richtig dargebracht, aber nicht richtig geteilt hast, hast du dann nicht gesündigt? (5) Sei ruhig! Du erhältst deine Gabe zurück und kannst wieder über sie verfügen. (6) Und Kain sagte zu seinem Bruder Abel: Gehen wir aufs Feld! Und es geschah, als sie auf dem Felde waren, dass Kain sich gegen seinen Bruder Abel erhob und ihn tötete“. (7) Sehet Brüder, Eifersucht und Neid hat Brudermord bewirkt. (8) Wegen Eifersucht floh unser Vater Jakob aus dem Angesicht seines Bruders Esau. (9) Eifersucht bewirkte, dass Joseph bis auf den Tod verfolgt wurde und in Sklaverei geriet. (10) Eifersucht zwang den Moses zur Flucht von dem Angesicht Pharaos, des Königs von Aegypten, nachdem er von dem eigenen Stammesgenossen hatte hören müssen: „Wer hat dich zum Richter oder Sachwalter über uns gesetzt? Willst du mich etwa töten, gleichwie du gestern den Aegyptier getötet hast“? (11) Aus Anlass von Eifersucht mussten Aaron und Mariam ausserhalb des Lagers kampiren. (12) Eifersucht führte Dathan und Abeiron lebendig in die Unterwelt, weil sie gegen Moses, den Diener Gottes sich empört hatten. (13)

1) Om. μηδὲ πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ καθήκον τῷ Χριστῷ.

Aus Anlass von Eifersucht traf den David Neid nicht bloss von Fremden, sondern auch von Saul, dem Könige von Israel wurde er verfolgt.

V. Aber um mit den alten Beispielen aufzuhören, wollen wir zu den uns zunächst stehenden Kämpfern kommen. Nehmen wir die erlauchten Beispiele unseres Zeitalters. (2) Aus Eifersucht und Missgunst wurden die grössten und gerechtesten Säulen verfolgt und mussten kämpfen bis zum Tod. (3) Stellen wir uns die guten Apostel vor Augen: (4) Petrus, der wegen ungerechter Eifersucht nicht die eine oder andere sondern eine Reihe von Mühseligkeiten erduldet hat und so als Zeuge an den ihm gebührenden Ort der Herrlichkeit gelangt ist. (5) Aus Anlass von Eifersucht und Streit hat Paulus den Preis (das Höchste in) ausdauernder Geduld zu sehen gegeben. (6^a. 7^b) Nachdem er siebenmal Ketten getragen, zur Flucht sich gezwungen gesehen und Steinigung erduldet hatte, Herold geworden war im Morgen- und Abendland ¹⁾ und Zeuge vor den Machthabern, schied er so von der Welt und gelangte an den heiligen Ort, als das grösste Vorbild der Ausdauer.

VI. Zu diesen Männern von heiligem Wandel gesellte sich eine grosse Menge von Auserwählten, die aus Anlass von Eifersucht viele Misshandlungen und Qualen erduldet haben und so das schönste Vorbild unter uns geworden sind. (2) Aus Eifersucht verfolgt haben Frauen wie Danaiden und Dirce entsetzliche und gottlose Misshandlungen erduldet, und doch das Ziel des Glaubenslaufes erreicht und den köstlichen Preis erlangt bei aller Schwäche des Leibes. (3) Eifersucht hat Gattinnen ihren Männern entfremdet und das Wort unseres Vaters Adam: „Das ist jetzt Bein von meinen Beinen und Fleisch von meinem Fleische“ zu Schanden gemacht. (4) Eifersucht und Streit hat grosse Städte zerstört und grosse Nationen ausgerottet.

VII. Dies, Geliebte, schreiben wir nicht bloss, um euch zu ermahnen, sondern auch um uns selbst zu erinnern. Denn wir stehen auf demselben Felde, und der gleiche

1) Om. V, 6^b. 7^a: τὸ γενναῖον — ἰλαθάν.

Kampf ist unsere Aufgabe. (3) Lassen wir darum die leeren und eitlen Sorgen und wandeln wir nach der ruhmvollen und ehrwürdigen Richtschnur unserer Überlieferung (3) und sehen wir, was schön und was angenehm und was wohlgefällig vor unserem Schöpfer ist ¹⁾. (5) Gehen wir alle Geschlechter durch und lernen wir, dass von Geschlecht zu Geschlecht der Herr Gelegenheit zur Busse gab denen, die sich zu ihm bekehren wollten. (6) Noah verkündigte Busse, und wer ihm gehorchte, wurde gerettet. (7) Jonas verkündigte den Niniviten den Untergang, aber diese bekehrten sich von ihren Sünden, suchten Gott durch Flehen zu versöhnen und erlangten Rettung, obschon sie Gott fremd waren.

VIII. Die Diener der Gnade Gottes haben durch den hl. Geist von der Busse geredet. (2) Aber auch er selbst, der Herr des Alls, hat unter einem Eide über die Busse geredet: „Denn so wahr ich lebe, spricht der Herr, will ich nicht so sehr den Tod des Sünders als die Busse“. Und er hat einen guten Rat hinzugefügt: (3) „Bekehret euch, Haus Israel, von eurer Ungerechtigkeit. Sage den Söhnen meines Volkes: Wenn eure Sünden von der Erde bis zum Himmel reichten, und wenn sie röter sind als Scharlach und schwärzer als Sacktuch (ein Trauersack) und ihr euch zu mir bekehret von ganzer Seele und saget: Vater! So will ich euch erhören wie ein heiliges Volk“. (4) Und an einer andern Stelle redet er also: „Wascht euch und werdet rein, entfernt die Schlechtigkeiten von euren Seelen vor meinen Augen; lasst ab von euren Schlechtigkeiten, lernet Gutes thun, trachtet nach Recht, schafft Erlösung, dem der Unrecht leidet, helft zu einem gerechten Urteil dem Waisen, und zu ihrem Recht der Wittwe, und kommt und lasst uns mit einander rechten, spricht der Herr, und wenn eure Sünden sind wie Purpur, so mache ich sie weiss wie Schnee, sind sie aber wie Scharlach, so mache ich sie weiss wie Wolle, und wenn ihr wollt und auf mich hört, sollt ihr von den Gütern der Erde essen, wenn ihr

1) Om. VII, 4: ἀτενίσωμεν — ὑπήνεγκεν.

aber nicht wollt und nicht auf mich hört, so soll das Schwert euch fressen, denn der Mund des Herrn hat dies gesprochen". (5) Da er also alle seine Geliebten der Bekehrung teilhaftig machen will, hat er es so durch seinen allmächtigen Willen festgesetzt.

IX. Darum lasst uns seinem erhabenen und glorreichen Willen gehorchen und sein Mitleid und Wohlwollen anrufend uns niederwerfen und uns hinwenden zu seiner Barmherzigkeit, indem wir fahren lassen das eitle Treiben und den Zwist und die zum Tod führende Eifersucht. (2) Richten wir den Blick auf diejenigen, die seiner erhabenen Majestät in vollkommener Weise gedient haben. (3) Nehmen wir Enoch, der im Gehorsam gerecht befunden entrückt wurde, ohne dass eine Spur seines Todes gefunden wurde. (4) Noah ward gläubig befunden und verkündigte in seinem Dienst der Welt Wiedergeburt, und der Herr errettete durch ihn die Wesen, die einträchtig in die Arche hineingegangen waren.

X. Abraham, der den Zunamen „der Freund" erhielt, ward gläubig befunden, indem er gehorsam war gegen die Worte Gottes. (2) In Gehorsam ist dieser ausgezogen aus seinem Land und aus seiner Verwandtschaft und aus dem Hause seines Vaters, um für das kleine Land, die schwache Verwandtschaft, das unbedeutende Haus, das er verliess, die Verheissungen Gottes zu erben. Denn er sprach zu ihm: (3) „Gehe aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft und aus dem Hause deines Vaters in ein Land, das ich dir zeigen werde, und ich werde dich zum grossen Volk machen und dich segnen und deinen Namen gross machen und du sollst gesegnet sein; und segnen will ich, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen und es sollen in dir gesegnet werden alle Stämme der Erde". (4) Und als er von Lot sich trennte, sprach Gott wiederum zu ihm: „Erhebe deine Augen, schaue von dem Ort, wo du jetzt bist, nach Norden und Süden, nach Osten und zum Meer, denn das ganze Land, das du siehest, dir will ich es geben und deinem Samen auf ewig. (5) Und ich werde deinen Samen machen wie den Sand der Erde; wenn jemand den

Sand der Erde zählen kann, wird er auch deinen Samen zählen können". (6) Und wieder heisst es: „Gott führte den Abraham hinaus und sprach zu ihm: Blick auf zum Himmel und zähle die Sterne, wenn du sie zählen kannst: so soll dein Same sein. Abraham aber glaubte Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet". (7) Wegen Glauben und Gastfreundschaft wurde ihm im Greisenalter ein Sohn geschenkt und im Gehorsam brachte er ihm Gott zum Opfer, bei einem der Berge, den er ihm gezeigt hatte.

XI. Wegen Gastfreundschaft und Frömmigkeit wurde Lot aus Sodom errettet, als die ganze Umgegend durch Feuer und Schwefel gerichtet wurde, wobei der Herr deutlich zu erkennen gab, dass er die nicht verlasse, die auf ihn hoffen, diejenigen dagegen, die anderswo ihr Heil suchen, der Züchtigung und Peinigung unterwerfe. (2) Denn sein Weib, das mit ihm auszog, aber einen andersgerichteten Sinn hatte, der nicht mit dem seinigen zusammenstimmt, wurde darum zu einem Wahrzeichen hingestellt, indem sie zu einer Salzsäule wurde bis auf diesen Tag, zur Lehre für alle, dass die Halbherzigen und Zweifler an Gottes Macht dem Gericht verfallen als warnende Exempel für alle Geschlechter.

XII. Wegen Glauben und Gastfreundschaft wurde die Hure Rahab errettet. (2). Denn als Josua, der Sohn Nuns, Kundschafter nach Jericho ausgesandt hatte, merkte der König des Landes, dass sie gekommen seien, sein Land auszukundschaften, und schickte Leute hin, um sie festzunehmen, damit er sie darauf zum Tode bringen könnte. (3) Die gastfreundliche Rahab nun nahm sie auf und verbarg sie auf dem Söller unter dem Flachs. (4) Und als die Leute des Königs kamen und sagten: „Bei dir sind die Menschen eingetreten, die unser Land auskundschaften wollen; führ' sie heraus, denn der König befiehlt es so", da antwortete sie: „Allerdings sind die Männer, die ihr sucht, bei mir eingetreten, aber alsbald sind sie wieder aufgebrochen und befinden sich nun unterwegs", und sie wies nach der verkehrten Richtung. (5) Und zu den Männern sprach sie: „Ich weiss gewiss, dass Gott der Herr

euch dieses Land in die Hand gibt. Denn die Furcht und der Schrecken vor euch hat seine Bewohner befallen. Wenn ihr es darum einnehmen werdet, so rettet mich und das Haus meines Vater". (6) Und sie sagten zu ihr: „es soll so sein, wie du zu uns geredet hast. Sobald du gewahr wirst, dass wir kommen, versammle all die Deinen unter dein Dach und sie sollen gerettet werden. Denn alle die ausserhalb deines Hauses gefunden werden, müssen umkommen". (7) Und sie schlugen ihr vor, ein Zeichen zu geben, indem sie Scharlach aus ihrem Hause heraushänge, womit sie ganz deutlich machen wollten, dass ¹⁾ Erlösung finden sollen alle, die an Gott glauben und auf ihn hoffen ²⁾.

XIII. Seien wir also demütig, Brüder, indem wir ablegen alle Prahlerei, Hoffart, Unbesonnenheit und Leidenschaftlichkeit, und lasst uns thun, was geschrieben steht. Der heilige Geist sagt nämlich: »Nicht rühme sich der Weise in seiner Weisheit, noch der Starke in seiner Stärke, noch der Reiche in seinem Reichtum, sondern wer sich rühmt, der rühme sich im Herrn, dass er ihn fleissig suche und übe Recht und Gerechtigkeit". Besonders eingedenk lasst uns dabei der Worte des Herrn Jesus sein, die er geredet hat, um Billigkeit und Langmut zu lehren. Denn so sprach er: „Seid barmherzig, damit euch Barmherzigkeit widerfahre; verzeihet, damit euch verziehen werde; wie ihr thut, so wird euch gethan werden; wie ihr gebet, so wird euch gegeben werden, wie ihr urtheilet, so werdet ihr geurteilt werden; wie ihr Freundlichkeit erzeiget, wird euch Freundlichkeit erzeigt werden; mit welchem Mass ihr messet, mit dem wird euch gemessen werden". (3) Auf dieses Gebot und diese Anweisungen wollen wir uns stützen, dass wir seinen heiligen Worten gehorsam wandeln in Demut. Sagt doch dass hl Wort: (4) „Auf wen werde ich herabsehen als auf den Sanftmütigen und Gelassenen und den, der zittert vor meinen Worten"?

XIV. Es ist also gerecht und heilig, Männer, Brüder,

1) Om. *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου.*

2) Om. XII, 8; *ὁρᾶτε κ. τ. λ.*

dass wir lieber gehorsam werden gegen Gott, als Leuten folgen, die in Prahlerei und Abfall sich zu Führern fluchwürdiger Eifersucht aufgeworfen haben. (2) Denn nicht gewöhnlichen Schaden, vielmehr grosse Gefahr werden wir über uns bringen, wenn wir uns ruchlos den Bestrebungen von Menschen preisgeben, die zu Streit und Empörung aufreizen, um uns von dem guten Wege abzubringen. (3) Liebreich wollen wir unter einander sein gemäss der Barmherzigkeit und Freundlichkeit unseres Schöpfers. (4) Denn es steht geschrieben: „Mildherzige werden Bewohner des Landes sein, Unschuldige werden darin gelassen werden, die Gottlosen aber werden daraus vertilgt werden“. (5) Und wiederum heisst es: „Ich sah den Gottlosen hochragend und aufstrebend wie die Cedern des Libanon, und ich ging vorüber, und sieh, er war nicht mehr, und ich suchte seine Stätte und konnte sie nicht finden. Bewahre Unschuld und sieh auf Geradheit, denn dem Mann des Friedens wird Nachkommenschaft zu Teil“.

XV. Schliessen wir uns also denen an, die frommen Sinnes den Frieden suchen, nicht denen, die nur heuchlerisch den Frieden zu wollen behaupten. (2) Denn es heisst irgendwo: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist ferne von mir“. (3) Und wiederum: „Mit ihrem Munde segneten sie, aber mit ihrem Herzen fluchten sie“. (4) Und abermals heisst es: „Sie liebten ihn mit ihrem Munde und mit ihrer Zunge logen sie ihm vor, aber ihr Herz war nicht aufrichtig mit ihm und sie wurden nicht treu befunden in seinem Bunde. (5) Darum sollen stumm werden die trügerischen Lippen, die Unrecht reden gegen den Gerechten“. Und wiederum: „Verderben möge der Herr alle trügerischen Lippen, die grosssprecherische Zunge, diejenigen die da sagen: „Unsere Zunge wollen wir zur Geltung bringen, unsere Lippen sind in unserer Macht, wer ist unser Herr“. (6) Wegen der Not der Elenden und des Seufzers der Armen will ich mich jetzt erheben, spricht der Herr; ich will Rettung schaffen, unparteiisch dabei verfahren" 1).

1) Om. c. XVI.

XVII. Lasst uns Nachahmer ¹⁾ derjenigen werden, die ein gutes Zeugnis erhalten haben. (2) Abraham erhielt ein grossartiges Zeugnis und den Zunamen „Freund Gottes“ und doch spricht er auf die Herrlichkeit Gottes schauend voll Demut: „Ich aber bin Erde und Asche“. (3) Ferner steht aber auch über Hiob also geschrieben: „Hiob war gerecht und unbescholten, wahrhaftig, gottesfürchtig, fern von allem Bösen“. (4) Aber doch klagt er sich selber an und spricht: „Niemand ist rein von Befleckung, auch nicht wenn sein Leben nur einen Tag währt“. (5) Moses wurde „treu in seinem ganzen Hause“ genannt und durch seine Vermittlung richtete Gott Aegypten durch die Geisseln und ihre Plagen. Aber auch dieser so hoch Geehrte prahlte nicht, sondern sprach, als die Offenbarung aus dem Dornbusch ihm gegeben wurde: „Wer bin ich, dass du mich sendest? Ich habe ja ein stammelndes Sprachorgan und eine schwere Zunge“. (6) Und wiederum sagt er: „Ich aber bin Dunst aus einem kochenden Topfe“.

XVIII. Was sollen wir aber von David sagen, der ebenfalls ein gutes Zeugnis erhielt und in Bezug auf den Gott sagte: „Gefunden habe ich einen Mann nach meinem Herzen, David, den Sohn Isais; in ewiger Barmherzigkeit habe ich ihn gesalbt“. (2) Dennoch spricht auch er zu Gott: „Erbarme dich meiner, o Gott, nach deiner grossen Barmherzigkeit, und nach der Fülle deines Erbarmens tilge meine Missethat. (3) Mehr und mehr wasche mich von meiner Ungerechtigkeit und von meiner Sünde reinige mich, denn ich erkenne meine Ungerechtigkeit und meine Sünde steht vor mir allezeit. (4) Gegen dich allein habe ich gesündigt und, was böse in deinen Augen ist, gethan, damit du gerechtfertigt würdest im deinen Worten und siegest, wenn man mit dir rechtet. (5) Denn sieh, in Ungerechtigkeiten bin ich empfangen und in Sünden war meine Mutter mit mir schwanger. (6) Denn siehe, du hast Wahrheit geliebt, das Geheime und Verborgene der Weisheit hast du mir geoffenbart. (7) Besprenge mich mit Ysop,

2) Om. *κακείνων* — *πρὸς τοῦτοις καί*.

und ich werde rein sein, wasche mich und ich werde weisser sein als Schnee. (8) Lass mich hören Jubel und Freude, und frohlocken werden die zerschlagenen Gebeine. (9) Wende dein Angesicht von meinen Sünden und tilge alle meine Übertretungen. (10) Schaffe ein reines Herz in mir, Gott, und einen geraden Geist erneuere in meinem Innern. (11) Verstosse mich nicht von deinem Angesicht und nimm deinen hl. Geist nicht von mir. (12) Gib mir wieder die Freude deines Heils und stärke mich mit einem fürstlichen Geiste. (13) Ich will Gesetzlose deine Wege lehren und Gottlose sollen sich zu dir bekehren. (14) Erlöse mich aus Blutschuld, Gott, du Gott meines Heils. (15) Meine Zunge soll sich freuen deiner Gerechtigkeit. Herr, öffne meinen Mund, und meine Lippen werden dein Lob verkündigen. (16) Denn wenn du ein Opfer gewollt hättest, hätte ich es gebracht; (aber) an Brandopfern hast du kein Wohlgefallen. (17) Opfer für Gott ist ein zerschlagener Geist. Ein zerschlagenes und gebeugtes Herz wird Gott nicht verschmähen".

XIX. Die Demut und der unterwürfige Gehorsam von so vielen solchen Männern, die mit derartigen Zeugnissen versehen sind, hat nicht bloss uns sondern auch die früheren Geschlechter gebessert, nämlich die, welche seine Aussprüche in Furcht und Aufrichtigkeit annahmen. (2) Da wir nun an vielen grossen und ruhmvollen Thaten Teil haben, so lasst uns aufs Neue laufen nach dem uns von Anfang an gesteckten Ziel des Friedens und den Blick richten auf den Vater und Schöpfer des Weltalls und festhalten an seinen grossartigen und unvergleichlichen Friedensgaben und Wohlthaten. (3) Betrachten wir ihn mit Nachdenken und blicken wir mit den Augen unserer Seele auf seinen langmütigen Willen. Bedenken wir, wie wohlwollend er ist gegen seine ganze Schöpfung.

XX. Die Himmel, durch sein Walten in Bewegung gesetzt, gehorchen ihm in Frieden. (2) Tag und Nacht durchlaufen die von ihm vorgeschriebene Bahn, ohne sich irgendwie gegenseitig zu hindern. (3) Sonne und Mond und der Sterne Chöre durchkreisen nach seiner Anordnung ein-

trächtig ohne jede Ausschreitung die ihnen gesetzten Schranken. (4) Die befruchtete Erde bringt nach seinem Willen zu bestimmten Zeiten für Menschen, Tiere und alle auf ihr lebende Wesen Nahrung in Fülle hervor, ohne Widerspruch und ohne Abweichung von dem, was von ihm festgesetzt ist. (5) Auch der Abgründe unerforschliche und der Unterwelt unbeschreibliche Ordnungen beruhen auf denselben Vorschriften. (6) Der Inhalt des unermesslichen Meeres, nach seinem Bauplan in die (einzelnen) Sammelbecken gefasst, überschreitet nicht die ihm rings gesetzten Schranken, sondern thut so, wie er ihm befohlen. (7) Denn er sprach: „Bis hierher darfst du kommen, dann werden deine Wogen in dir selbst zerschellen“. (8) Der für die Menschen grenzenlose Ocean und die Welten hinter ihm werden durch dieselben Gesetze des Herrn regiert. (9) Frühling, Sommer, Herbst und Winter folgen einander in friedlichem Wechsel. (10) Die Winde auf ihren verschiedenen Stationen vollbringen zu bestimmten Zeiten anstandslos ihren Dienst. Unversiegbare Quellen, zur Labung und Gesundheit geschaffen, reichen unausgesetzt den Menschen zum Leben die Brüste. Selbst die kleinsten Lebewesen verkehren mit einander in Eintracht und Frieden. (11) Diesem allem hat der grosse Schöpfer und Herr des Weltalls Friede und Eintracht vorgeschrieben, indem er allem seine Wohlthaten erweisen will, ganz besonders aber uns, die ihre Zuflucht genommen haben zu der Barmherzigkeit von ihm ¹⁾, dem Ehre und Herrlichkeit sei von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

XXI. Sehet zu, Geliebte, dass seine viele Wohlthaten uns nicht zur Verdammnis ausschlagen, falls wir nicht seiner würdig wandelnd in Eintracht thun, was schön und wohlgefällig ist in seinen Augen. (2) Denn es heisst irgendwo: „Der Geist des Herrn ist eine Leuchte, die das Innere des Leibes durchforscht“. (3) Seien wir uns bewusst, wie nahe er ist, und dass ihm keiner unserer Gedanken verborgen bleibt, auch keines der Gespräche, die wir führen. (3) Es

1) Om. διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

ist also gerecht, dass wir vor seinem Willen nicht ausreissen. (5) Lieber als bei Gott wollen wir anstossen bei thörichten und unverständigen Menschen, die sich erheben und brüsten mit prahlerischer Rede ¹⁾. (6^b) Unseren Vorgesetzten wollen wir Ehrerbietung bezeigen, die Aelteren in Ehren halten, die Jugend in der Furcht Gottes erziehen, unsere Frauen zum Guten anleiten. (7) Sie sollen das liebenswürdige Wesen der Sittsamkeit an sich tragen, den lauterem Willen eines sanften Gemütes zeigen, die Herrschaft über ihre Zunge durch Schweigen offenbaren, ihre Liebe nicht nach Parteiunterschied sondern allen Gottesfürchtigen in hl. Gesinnung gleicherweise zuwenden. (8) Unseren Kindern soll Zucht ²⁾ zu Theil werden, sie sollen lernen, was Demut bei Gott vermag, was keusche Liebe bei Gott ausrichtet, wie die Furcht vor ihm schön und gross ist, und alle rettet, die in ihr heilig wandeln mit reiner Gesinnung. (9) Denn er durchforscht unsere Gedanken und Entschlüsse, er dessen Odem in uns ist und der ihn entzieht, wenn er will.

XXII. Das alles aber bekräftigt er. Redet er uns doch selbst durch den hl. Geist also an: „Kommt, Kinder, hört auf mich, Furcht des Herrn will ich euch lehren. (2) Wer ist ein Mensch, der zu leben verlangt, der gerne gute Tage sieht? (3) Halte deine Zunge zurück vom Bösen und deine Lippen, dass sie nicht trügerisch reden! (4) Weiche ab vom Bösen und thue Gutes! (5) Suche Frieden und jage ihm nach! (6) Die Augen des Herrn weilen auf den Gerechten und seine Ohren bei ihrem Gebet; das Angesicht des Herrn aber über den Übelthätern droht ihr Andenken vom Erdboden zu vertilgen. (7) Aufschrie der Gerechte und der Herr erhörte ihn und erlöste ihn aus allen Drangsalen. (8) Viele sind des Gerechten Drangsale, aber aus allen wird ihn der Herr erlösen“. (9) Ferner: „Viele sind des Sünders Geisseln, aber die auf den Herrn hoffen, wird Barmherzigkeit umringen“.

1) Om. τὸν κύριον Ι. Χ., οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν.

2) Om. τῆς ἐν Χριστῷ.

3) Om. ἡ ἐν Χριστῷ πίστις.

XXIII. Der in jeder Hinsicht barmherzige und gütige Vater nimmt herzlichen Anteil an denen, die ihn fürchten. Freundlich und mild schenkt er seine Gnadengaben denen, die in einfältiger Gesinnung zu ihm kommen. (2) Lasst uns daher nicht halbherzig sein, auch blähe sich unsere Seele nicht auf über seinen ausserordentlichen und herrlichen Gaben. (3) Ausser Beziehung auf uns sei jene Schriftstelle, wo es heisst: „Unglücklich sind die Halbherzigen, die in ihrem Innern zweifeln und sagen: „Das haben wir auch von unsern Vätern gehört und siehe, wir sind alt geworden und nichts davon hat sich uns verwirklicht“. (4) O ihr Unverständigen, vergleicht euch einem Baume! Nehmt einen Weinstock! Zuerst verliert er die Blätter, dann schlägt er aus, dann kommt das Blatt, dann die Blüte und darnach die saure, dann die reife Traube. Ihr sehet, dass in wenig Zeit die Frucht des Baums der Reife entgegengeht. (5) Fürwahr schnell und plötzlich wird sein Wille zur Erfüllung kommen, wie auch die Schrift bezeugt: „Bald wird er kommen und nicht verziehen und plötzlich wird der Herr kommen in seinen Tempel und der Heilige, den ihr erwartet“.

XXIV. Bedenken wir, Geliebte, wie der Herr uns fortwährend zeigt, dass die künftige Auferstehung¹⁾ stattfinden werde. (2) Betrachten wir, Geliebte, die Auferstehung, die regelmässig vor sich geht. (3) Tag und Nacht zeigen uns die Auferstehung: die Nacht begibt sich zur Ruhe, der Tag steht auf, der Tag geht dahin, die Nacht kommt. (4) Nehmen wir die Früchte! Wie und auf welche Weise verhält es sich mit der Saat? (5) Der Säemann ging hinaus und warf die Körner einzeln aufs Land. Dürr und bloss fallen sie auf die Erde und verwesen. Dann aber lässt die gewaltige Macht der Vorsehung des Herrn sie auferstehen: aus dem einen werden mehrere und tragen Frucht.

XXV. Betrachten wir das merkwürdige Zeichen, das in den östlichen Gegenden erfolgt d. h. in Arabien und Um-

1) Om. ἡς τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο τὸν κύριον I. X. ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας.

gebung. (2) Da gibt es nämlich einen Vogel Namens Phönix. Der ist nur in einem einzigen Exemplar vorhanden und lebt 500 Jahre. Und wenn er bereits seiner Auflösung im Tode nahe ist, baut er sich ein Nest aus Weihrauch, Myrrhen und sonstigen Wohlgerüchen, und wenn seine Lebenszeit um ist, geht er da hinein und stirbt. (3) Sobald aber sein Fleisch in Fäulniss übergeht, erzeugt sich daraus ein gewisser Wurm, der vom Aase des verstorbenen Tieres sich nährend Federn bekommt. Dann, wenn er erstarkt ist, nimmt er das Nest, in dem die Gebeine seines Vorfahren liegen, und trägt es im Fluge von Arabien bis nach Aegypten nach dem sogenannten Heliopolis. (4) Und bei Tag, vor aller Augen, kommt er angefliegen und legt es auf den Altar der Sonne und kehrt so zurück nach dem Ort seiner Herkunft. (5) Die Priester nun sehen in den Zeittafeln nach und finden, dass er nach Ablauf von 500 Jahren gekommen sei.

XXVI. Halten wir es also für etwas Grosses und Wunderbares, wenn der Schöpfer des Weltalls die Auferstehung derer bewirken wird, die ihm in der Zuversicht guten Glaubens heilig gedient haben, da er doch durch einen Vogel das Grossartige seiner Verheissung uns zeigt? (2) Denn es heisst irgendwo: „Und du wirst mich auferwecken und ich werde dich lobpreisen“ und: „Ich ruhte und schlief, aber ich stand auf, weil du mit mir bist“. Und wiederum sagt Hiob: „Und du wirst auferwecken dies mein Fleisch, das dieses alles erduldet“.

XXVII. Durch diese Hoffnung also sollen unsere Seelen gebunden werden an den, der treu ist in seinen Verheissungen und gerecht in seinen Gerichten“. (2) Er der befohlen hat, nicht zu lügen, wird noch viel mehr selber nicht lügen, denn nichts ist unmöglich bei Gott als das Lügen. (3) Möge also der Glaube an ihn sich wieder in uns entzünden, und lasst uns bedenken, dass ihm alles nahe ist. (4) Durch das Wort seiner Macht hat er das All zu Stand gebracht und mit einem Wort kann er es umstürzen. (5) „Wer wird zu ihm sagen: Warum hast du geschaffen? oder wer wird sich widersetzen der Macht

seiner Stärke"? Denn, wann er will en wie er will, kann er alles schaffen und nichts vergeht von dem, was von ihm festgestellt ist. (6) Alle Dinge sind vor seinen Augen und keines ist seinem Ratschluss entgangen: (4) „Erzählen doch die Himmel die Herrlichkeit Gottes, ein Werk seiner Hände aber verkündet das Firmament; ein Tag ruft zu dem andern und eine Nacht gibt Kunde der andern, und es sind keine Reden oder Worte, deren Laute nicht vernommen werden“.

XXVIII. Da nun alles gesehen und gehört wird, so wollen wir ihn fürchten und fahren lassen die schmutzigen Gelüste böser Werke, damit wir durch seine Barmherzigkeit geschützt werden vor den kommenden Gerichten. (2) Denn wohin kann unser einer fliehen vor seiner mächtigen Hand? Welche Welt wird einen, der ihm fahnenflüchtig geworden ist, aufnehmen? Sagt doch die Schrift irgendwo: (3) „Wo soll ich hingehen und wo mich verbergen vor deinem Angesicht? Steige ich in den Himmel, so bist du da. Gehe ich bis zum Ende der Erde, so ist dort deine rechte Hand. Wollte ich mich in die Abgründe stürzen, so ist dort dein Geist“. (4) Wo will also einer hingehen und wohin entlaufen vor dem, der das All umfängt?

XXIX. Treten wir darum zu ihm heran in Heiligkeit der Seele, reine und unbefleckte Hände zu ihm erhebend, voll Liebe zu unserem guten und barmherzigen Vater, der uns zu einem Teil seiner Auserwählten gemacht hat. (2) Denn so steht geschrieben: „Als der Höchste die Völker trennte, als er von einander schied die Söhne Adams, steckte er der Völker Grenzen nach der Zahl der Engel Gottes. Anteil des Herrn ward sein Volk Jakob, das Loos seines Erbes Israel“. (3) Und an einer andern Stelle heisst es: „Siehe der Herr nimmt sich ein Volk aus der Mitte der Völker, wie ein Mensch den Erstling nimmt von seiner Tenne. Und aus jenem Volke wird das Allerheiligste hervorgehen“.

XXX. Da wir nun des Heiligen Anteil sind, so wollen wir alles thun, was zur Heiligung gehört, durch Vermeidung von übler Nachrede, von unreinen und unzüchtigen

Umarmungen, von Trunkenheit, neuerungssüchtigen Umtrieben und abscheulichen Lüsten, von schmutzigem Ehebruch und verabscheuungswürdigem Hochmut. (2) „Denn Gott, heisst es, widersteht den Hochmütigen, aber den Demütigen gibt er Gnade“. (3) Schliessen wir uns also jenen an, denen die Gnade von Gott verliehen ist. Ziehen wir die Eintracht an, indem wir Demut und Enthaltbarkeit beweisen, uns fern halten von jeder Ohrenbläserei und übler Nachrede, durch Werke nicht durch Worte uns rechtfertigen. (4) Denn es heisst: „Wer viel redet, muss auch Gegenreden hören. Oder meint der Schwätzer gerecht zu sein? (5) Selig der vom Weib Geborene, wenn er nicht lang lebt. Mache nicht viele Worte!“ (6) Unser Lob sei in Gott und nicht aus uns selbst, denn die sich selbst loben, hasst Gott. (7) Das Zeugnis rechtschaffenen Handelns werde uns von andern zu Teil, wie es unsern Vätern, den Gerechten, zu Teil geworden ist. (8) Verwegenheit, Anmassung und Frechheit ist den von Gott Verfluchten eigen. Bescheidenheit, Demut und Sanftmut findet sich bei den von Gott Gesegneten.

XXXI. Treten wir also auf die Seite seines Segens und sehen wir, welches die Wege des Segens sind! Überdenken wir noch einmal, was von Anfang an geschah! (2) Warum wurde unser Vater Abraham gesegnet? Nicht weil er Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit durch Glauben übte? (3) Isaak voll Vertrauen, weil er erkannte, was kommen würde, liess sich willig zur Opferung geleiten. (4) Jakob verliess in Demut sein Land wegen des Bruders und reiste zu Laban und diente, und es ward ihm die Zwölfzahl der Stämme (das Zwölfsepter) Israels geschenkt.

XXXII. Wenn jemand eins ums andere genau erwägt, so muss er die Grossartigkeit der von ihm verliehenen Geschenke erkennen. (2) Denn aus ihm (Jakob) stammen alle Priester und Leviten, die am Altar Gottes dienten¹⁾; aus ihm Könige, Fürsten und Führer durch Juda. Die übrigen Stämme aber befinden sich in nicht geringem

1) Ομ. ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα.

Glanze, der Verheissung Gottes entsprechend: „Dein Same wird sein wie die Sterne des Himmels“. (3) Alle nun wurden zu Glanz und Grösse gebracht nicht durch sich oder ihre Werke, oder die Rechtthaten, die sie vollbrachten, sondern durch seinen Willen. (4) Auch wir also, die wir durch seinen Willen ¹⁾ berufen sind, werden nicht durch uns selbst gerechtfertigt, auch nicht durch unsere Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit oder die Werke, die wir in Herzensheiligkeit vollbracht haben, sondern durch den Glauben, durch den von jeher alle gerechtfertigt hat der allmächtige Gott, welchem sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen!

XXXIII. Was sollen wir also thun, Brüder? Sollen wir aufhören mit Gutesthun und die Liebe aufgeben? Keineswegs möge das der Herr bei uns eintreten lassen. Vielmehr wollen wir uns beeilen, mit Ausdauer und gutem Mut jedes gute Werk zu vollbringen. (2) Denn er selbst der Schöpfer und Herr des Weltalls freut sich seiner Werke. (3) Denn mit seiner unvergleichlichen Macht hat er die Himmel gefestigt und mit seiner unbegreiflichen Weisheit hat er sie geschmückt. Die Erde hat er von dem sie rings umschliessenden Wasser geschieden und auf das sichere Fundament seines eigenen Willens gegründet, und die auf ihr sich bewegenden Tiere hat er durch sein Machtwort ins Dasein gerufen. Nachdem er das Meer, und was darin lebt, zuerst geschaffen, schloss er es ein durch seine eigene Macht. (4) Was aber das allervorzüglichste und allergrösste ist, den Menschen bildete er mit seinen heiligen und unbefleckten Händen als Abdruck seines eigenen Bildes. (5) Denn so spricht Gott: „Lasst uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis. Und Gott machte den Menschen, männlich und weiblich schuf er sie“. (6) Als er nun das alles vollendet hatte, lobte er es und segnete es und sprach: „Wachset und mehret euch“! (7) Lasst uns sehen, dass mit guten Werken alle Gerechte sich geschmückt haben, und dass der Herr selbst mit guten Werken sich geschmückt

1) Om. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

und daran seine Freude gehabt hat. (8) Da wir nun dies Vorbild haben, so wollen wir ohne Zögern seinem Willen folgen und mit unserer ganzen Kraft Werke der Gerechtigkeit vollbringen.

XXXIV. Der gute Arbeiter nimmt mit Freimut das verdiente Brot in Empfang, während der träge und säumige seinem Arbeitgeber nicht ins Angesicht zu schauen wagt. (2) Es ist also Pflicht, eifrig zu sein zum Gutesthun, denn von ihm (Gott) kommt alles. (3) Sagt er uns doch voraus: „Siehe der Herr und sein Lohn vor ihm, zu vergelten jedem nach seinem Werk“. (4) Er ermahnt uns also, von ganzem Herzen auf ihn zu vertrauen und nicht faul noch lässig zu sein zu jedem guten Werk. (5) Unser Ruhm und unsere Zuversicht sei auf ihn gegründet. Unterwerfen wir uns seinem Willen. Betrachten wir das ganze Heer seiner Engel, wie sie zum Dienste seines Willens bereit stehen. (6) Denn die Schrift sagt: „Zehntausendmal zehntausend umstanden ihn, und tausendmal tausend dienten ihm und riefen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, die ganze Schöpfung ist seiner Herrlichkeit voll“. (7) Auch wir nun wollen, wenn wir aufrichtig in Eintracht an einem Orte zusammenkommen, wie aus einem Munde anhaltend zu ihm rufen, damit wir seiner grossen und herrlichen Verheissungen theilhaftig werden. (8) Denn es heisst: „Kein Auge hat gesehen, und kein Ohr hat gehört, und in keines Menschen Herz ist gedungen, was der Herr denen be-reitet hat, die auf ihn harren“.

XXXV. Wie selig und wundervoll sind Gottes Gaben, Geliebte! (2) Leben in Unsterblichkeit, Glanz in Gerechtigkeit, Wahrheit in rückhaltsloser Offenheit, Glaube in zuversichtlichem Vertrauen, Enthaltensamkeit in Heiligung. Und das alles fällt noch in den Bereich unseres Begreifens. (3) Was für Dinge sind also jenen bereitet, die ausharren? Der Schöpfer und Vater der Zeiten, der Allheilige allein kennt ihren Reichtum und ihre Schönheit. (4) Darum wollen wir wetteifern, in der Zahl derer befunden zu werden, die auf ihn harren, damit wir Anteil bekommen an den verheissenen Geschenken. (5) Wie aber wird dies

möglich sein, Geliebte? Wenn unser Sinn gläubig auf Gott gerichtet ist; wenn wir streben nach dem, was ihm wohlgefällig und angenehm ist; wenn wir vollbringen, was seinem untadeligen Willen entspricht, und dem Weg der Wahrheit folgen, indem wir von uns abwerfen alle Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit, Habsucht, Zwist, Arglist und Trug, Ohrenbläserei und üble Nachrede, Gotteshass, Übermut und Prahlerei, Eigendünkel und Ungastlichkeit. (6) Denn die solches thun, sind Gott verhasst, und nicht nur die dies thun, sondern auch die mit solchen Leuten einverstanden sind. (7) Denn die Schrift sagt: „Zum Sünder aber sprach Gott: Warum redest du von meinen Satzungen und nimmst meinen Bund in deinen Mund? (8) Du aber hasstest Zucht und warfst meine Worte hinter dich. Wenn du einen Dieb sahst, liefst du mit ihm, und mit den Ehebrechern machtest du Gemeinschaft. Dein Mund floss über von Schlechtigkeit, und deine Zunge wob Trug. Du setztest dich nieder und verläumdetest deinen Bruder, und dem Sohn deiner Mutter legtest du einen Strauchelblock. (9) Dies thatest du und ich schwieg. Du nahmst an, Gottloser, ich sei deinesgleichen. (10) Ich werde dich überführen und dich dir selber gegenüberstellen. (11) Verstehet doch dies, ihr Gottvergessenen, damit er euch nicht packe wie ein Löwe, und niemand sei, der euch erlöse. (12) Lobopfer wird mich verherrlichen und dort ist der Weg, auf dem ich ihm das Heil Gottes zeigen werde“¹⁾.

XXXVII. Erfüllen wir also, Männer, Brüder, unsere Dienstpflicht nach seinen untadeligen Geboten. (2) Achten wir auf die Soldaten unter ihren Anführern, wie geordnet, wie fügsam, wie gehorsam sie die Befehle vollziehen. (3) Nicht alle sind Generale oder Oberste oder Hauptleute oder Rottenmeister u. s. w., sondern jeder vollbringt in seiner besonderen Stellung, was ihm vom König und von den Anführern aufgetragen ist. (4) Die Grossen können nicht bestehen ohne die Kleinen, noch die Kleinen ohne die Grossen. Ein gewisses Zusammenwirken hat in allen

1) Om. c. XXXVI.

Dingen statt, und darauf beruht ihre Brauchbarkeit. (5) Nehmen wir unsern Körper. Das Haupt ist nichts ohne die Füße, und ebenso sind die Füße nichts ohne das Haupt; die kleinsten Glieder des Körpers sind für den ganzen Körper notwendig und nützlich, ja alle wirken zusammen und fügen sich einer Leitung zum Heil des ganzen Körpers.

XXXVIII. Zum Heil unserer ganzen Körperschaft ¹⁾ ordne sich daher jeder seinem Nächsten unter, je nach dem Platz, der ihm seiner Gabe entsprechend angewiesen ist. (2) Der Starke nehme Rücksicht auf den Schwachen, der Schwache respektire den Starken, der Reiche unterstütze den Armen, der Arme danke Gott, dass er ihm jemand gegeben hat, durch den seinem Mangel abgeholfen ward; der Weise zeige seine Weisheit nicht in Worten sondern in guten Werken, der Demütige stelle sich nicht selbst sein Zeugnis aus sondern lasse es sich von andern ausstellen, der Keusche prahle nicht sondern erkenne, dass ein anderer es ist, der ihm die Gabe der Enthaltbarkeit verliehen hat. (3) Denken wir doch daran, Brüder, aus welchem Stoffe wir geschaffen worden sind, wie und als was wir in diese Welt eingetreten sind, aus welchem Grab und welcher Finsternis der Bildner und Schöpfer uns eingeführt hat in seine Welt, nachdem er seine Wohlthaten im Voraus für uns bereitet hatte, ehe wir geboren wurden. (4) Da wir nun dies alles von ihm haben, gebührt auch allerwege unser Dank ihm, dem Ehre sei von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen!

XXXIX. Unvernünftige, unverständige, thörichte und ungebildete Leute sinds, die uns verspotten und höhnen, während sie in ihren Gedanken sich selbst erheben wollen. (2) Denn was vermag ein Sterblicher, oder was ists mit der Kraft des Erdgeborenen? (3) Steht doch geschrieben: „Es stand keine Gestalt vor meinen Augen, sondern nur einen Hauch und eine Stimme hörte ich. (4) Wie denn? Wird ein Sterblicher rein sein vor seinem Herrn oder ein Mann untadelig in seinen Werken, wenn er seinen Knechten

1) Om. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

nicht vertraut und an seinen Engeln einen Fehler bemerkt? (5) Selbst der Himmel ist nicht rein vor ihm, wie viel weniger die Bewohner einer Behausung aus Lehm, wozu auch wir gehören, die aus dem gleichen Lehm sind. Er schlug sie wie eine Motte, und vom Morgen bis zum Abend währts, und sie sind nicht mehr; da sie sich selbst nicht helfen konnten, gingen sie zu Grunde. (6) Er blies sie an, und sie starben, da sie keine Weisheit hatten. Rufe aber, ob dich einer erhöere, oder ob du einen der heiligen Engel schauest. Denn wirklich einen Unvernünftigen rafft Zorn weg, und einen Verirrten tötet Eifersucht. (8) Ich aber habe Unvernünftige Wurzel fassen sehen, aber alsbald war ihr Wohnplatz verzehrt. (9) Ferne sollen ihre Kinder stehen vom Heil, verspottet sollen sie werden an den Thüren von geringeren, und niemand wird sein, der sich ihrer annimmt; denn was ihnen bereitet war, verzehren Gerechte, sie selbst aber werden von Übeln nicht erlöst werden".

XL. Da uns nun diese Dinge klar sind und wir einen Blick geworfen haben in die Tiefen der göttlichen Erkenntnis, so müssen wir alles in guter Ordnung thun, was der Herr zu gesetzten Zeiten zu vollbringen befohlen hat. (2) Dass die Opfer und gottesdienstlichen Handlungen vollzogen werden, und dass sie nicht plan- und ordnungslos erfolgen, sondern zu bestimmten Zeiten und Stunden, ist sein Befehl. (3) Wo und durch wen er sie vollzogen wissen will, hat er durch seinen allerhöchsten Willen bestimmt, damit alles, indem es in hl. Ordnung seinem Wohlgefallen entsprechend geschieht, seinem Willen annehmlich sei. (4) Diejenigen also, die zu den vorgeschriebenen Zeiten ihre Opfer besorgen, sind wohlgefällig und selig. Denn indem sie den Satzungen des Herrn Folge leisten, begehen sie keine Sünde. (5) Denn dem Hohenpriester sind besondere Dienste übertragen, und den Priestern ist ein besonderer Wirkungskreis vorgeschrieben, und den Leviten sind besondere Leistungen auferlegt. Der Laie ist durch die Laiengebote gebunden.

XLI. Jeder von uns, Brüder, sei Gott wohlgefällig in seinem eigenen Stande und bewahre sich ein gutes Gewis-

sen und überschreite nicht die seinem Dienste gezogene Grenzlinie, in geziemender Haltung. (2) Nicht überall, Geliebte, werden regelmässig sich wiederholende Opfer oder Bitt-, Sünd- und Schuldopfer dargebracht als in Jerusalem allein. Und auch dort wird nicht an jedem Orte dargebracht, sondern vor dem Tempel bei dem Altar, nachdem die Opfergabe zuvor durch den Hohenpriester und die vorerwähnten dienstthuenden Personen untersucht ist. (3) Diejenigen nun, die etwas gegen die Bestimmung seines Willens thun, erleiden zur Strafe den Tod. (4) Ihr sehet, Brüder, je grösser die Erkenntnis ist, deren wir gewürdigt worden, desto grösserer Gefahr sind wir ausgesetzt ¹⁾, (XLIII, 1^b) zumal auch der selige Moses, der treue Diener in dem ganzen Hause, alles was ihm aufgetragen worden war, aufgezeichnet hat in den heiligen Büchern, während die übrigen Propheten ihm gefolgt sind und Zeugnis abgelegt haben für seine Gesetzgebung. (2) Denn als Eifersucht entbrannte wegen des Priestertums und die Stämme in Streit gerieten, welcher von ihnen mit diesem ruhmvollen Namen geschmückt werden solle, befahl Moses den zwölf Stammesfürsten, ihm Stäbe zu bringen, auf welchen der Name je des betreffenden Stammes vermerkt stand. Und als er sie in Empfang genommen, band er sie zusammen und versiegelte sie mit den Siegelringen der Stammesfürsten und legte sie nieder im Zelt des Zeugnisses auf den Tisch Gottes. (3) Und er verschloss das Zelt und versiegelte die Riegel geradeso wie die Stäbe (4) und sprach zu ihnen: Männer, Brüder! Den Stamm, dessen Stab sprossen wird, den hat Gott erwählt zum Priestertum und zu seinem Dienste. (5) Am folgenden Morgen rief er ganz Israel zusammen, die 600,000 Mann, und liess die Stammesfürsten die Siegel sehen und öffnete das Zelt des Zeugnisses und holte die Stäbe hervor. Und es fand sich, dass der Stab Aarons nicht bloss Sprossen sondern auch Früchte hatte. (6) Was dünkt euch, Geliebte? Wusste Moses nicht im Voraus, dass dies so kommen werde? Sehr wohl wusste

1) Om. c. XLII und XLIII, 1^a: καὶ τὸ θαυμαστόν — τοὺς προειρημένους.

er es, aber damit keine Empörung in Israel erfolge, hat er so gethan, auf dass der Name des wahrhaftigen und alleinigen Gottes gepriesen werde, welchem sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen! ¹⁾).

XLIV. (3) Wir können es darum nicht für gerecht halten, dass man diejenigen, die eingesetzt worden sind ²⁾ unter Zustimmung der ganzen Gemeinde, und die der Heerde Gottes ³⁾ demütig, ruhig und selbstlos gedient und lange Zeiten hindurch von allen ein gutes Zeugnis gehabt haben, ihres Dienstes entsetze. (4) Denn keine geringe Sünde wird es für uns sein, wenn wir diejenigen, die auf tadellose und heilige Weise die Gaben dargebracht haben, absetzen ⁴⁾. (5) Selig die Presbyter, die ihren Weg bereits durchlaufen haben und nach gesegneter und vollendeter Arbeit zur Auflösung gekommen sind. Sie brauchen nicht zu besorgen, dass sie Jemand von der ihnen angewiesenen Stelle verdränge. (6) Denn wir sehen, dass ihr etliche Männer von gutem Wandel aus dem Dienst, den sie tadellos in Acht genommen haben, entsetzt habt.

XLV. Ihr seid streitsüchtig, Brüder, und eifert um Dinge, die das Heil betreffen. (2) Ihr habt einen Blick geworfen in die hl. Schriften, die wahr sind und vom hl. Geiste eingegeben. (3) Ihr wisst, dass in ihnen nichts Unrechtes oder Verkehrtes geschrieben steht. Ihr werdet darin nichts finden von Gerechten, die von heiligen Männern gestürzt worden wären. (4) Verfolgt wurden Gerechte, aber von Gesetzeslosen; eingekerkert wurden sie, aber von Gottlosen; gesteinigt, aber von Übelthätern; getötet, aber von solchen, die in unreiner und ungerechter Eifersucht befangen waren. (5) Diese Leiden haben sie ruhmvoll ertragen. (6) Denn was sollen wir sagen, Brüder? Wurde Daniel von Gottesfürchtigen in die Löwengrube geworfen? (7) Oder wurden Ananias, Azarias und Misael von solchen in den Feuerofen hineingestossen, die sich zum erhabenen und herrlichen

1) Om. XLIV, 1. 2.

2) Om. ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἐτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν.

3) Codd.: Χριστοῦ.

4) Om. τῆς ἐπισκοπῆς (P).

Cultus des Höchsten bekannten? Keineswegs also! Wer sind dann die gewesen, die solches verübt haben? Verabscheuungswürdige Leute, voll von jeder Schlechtigkeit, trieben den Streit zu solch leidenschaftlicher Höhe, dass sie Männer, die mit heiliger, tadelloser Absicht Gott dienten, schmähtlich behandelten, ohne zu bedenken, dass der Höchste Verteidiger und Beschützer derer ist, die in reinem Gewissen seinem allvollkommenen Namen dienen. Ihm sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen! (8) Die aber ausharrten in Vertrauen, haben Ruhm und Ehre geerbt, sind von Gott erhöht und ausgezeichnet worden in ihrem Andenken für ewige Zeiten, Amen.

XLVI. Solchen Vorbildern müssen auch wir, Brüder, uns anschliessen! (2) Denn es steht geschrieben: „Schliesst euch den Heiligen an, denn die sich ihnen anschliessen, werden geheiligt werden“. (3) Und wiederum heisst es an einer andern Stelle: „In Gesellschaft mit einem unschuldigen Manne wirst du ein Unschuldiger und in Gesellschaft mit einem Verkehrten wirst du verkehrt wandeln“. (4) Schliessen wir uns also den Unschuldigen und Gerechten an, denn diese sind Gottes Auserwählte¹⁾. (7^b) *Erinnert euch der Worte des Herrn Jesus. (8) Denn er sagte: „Wehe jenem Menschen, es wäre für ihn heilsamer, nie geboren zu sein, als einen meiner Auserwählten zu verführen; es wäre für ihn besser mit einem Mühlstein um den Hals ins Meer versenkt zu sein, als einen meiner Auserwählten zu verwirren“.* (9) Eure Spaltung hat viele in Verwirrung gebracht, viele in Verzagtheit, viele in Zweifel gestürzt, uns alle aber in Betrübniß, und noch immer dauert die Empörung bei euch an.

XLVII. Nehmt den Brief des seligen Apostels Paulus zur Hand. (2) Was hat er euch zuerst im Anfang des Evangeliums geschrieben? Wirklich geisterfüllt hat er sich in seinem Brief geäußert über sich, Kephas und Apollos, weil ihr auch damals Parteizwist hegtet. (4) Doch jener Parteizwist brachte weniger Sünde für euch mit sich, denn

1) Om. XLVI, 5—7^a: *ἑατί — ἀλλήλων.*

ihr naht Partei für die mit gutem Zeugnis versehenen Apostel und für einen von ihnen erprobten Mann. (5) Jetzt dagegen erwäget, wer die Leute sind, die euch in Verwirrung gebracht und dem ehrenvollen, überall verbreiteten Ruf eurer Bruderliebe Abbruch gethan haben. (6) Eine Schande, Geliebte, ja eine grosse Schande ¹⁾ ist es, hören zu müssen, dass die so festbegründete und alte Gemeinde der Korinther sich einer oder zwei Personen zu Lieb gegen die Presbyter empöre. (7) Und dieses Gerücht ist nicht allein zu uns gedrungen sondern auch zu den Andersdenkenden, so dass eures unsinnigen Betragens wegen dem Namen des Herrn Lästerung zugefügt, euch selbst aber Gefahr verursacht wird.

XLVIII. Lasst uns dem schleunig ein Ende machen, und lasst uns dem Herrn zu Füssen fallen und ihn unter Thränen bitten, dass er gnädig sich mit uns versöhne und uns zu dem geziemenden heiligen Wandel in Bruderliebe wieder zurückführe. (2) Dies ist nämlich die Pforte der Gerechtigkeit, die zum Leben führt, wie geschrieben steht: „Öffnet mir die Pforten der Gerechtigkeit; durch sie eingezogen will ich dem Herrn die Ehre geben. (3) Dies ist die Pforte des Herrn, Gerechte werden durch sie eingehen“. (4) Während also viele Pforten offen stehen, ist die in Gerechtigkeit diejenige ²⁾, durch welche Seligkeit erlangen alle, die eingehen und ihren Weg geradeaus verfolgen in Heiligkeit und Gerechtigkeit, alles unerschrocken zu Ende führend. (5) Mag einer gläubig sein, oder im Stande sein, Kenntnis mitzuteilen, oder weise sein in Beurteilung von Reden oder züchtig in Werken, (6) desto mehr ist er verpflichtet, demütig zu sein, je grösser er zu sein dünkt, und hat das allen Gemeinnützigige zu suchen, nicht das eigene Interesse.

XLIX. Wer die Liebe Gottes ³⁾ hat, thue Gottes ⁴⁾ Gebote. (2) Wer kann das Band der Liebe Gottes beschreiben,

1) Om. και ἀνάξια τῆς ἐν Χριστῷ ἀγωγῆς.

2) Om. ἡ ἐν Χριστῷ.

3) Codd. ἐν Χριστῷ.

4) Codd. τοῦ Χριστοῦ.

(3) wer vermag die Grossartigkeit ihrer Schönheit auszudrücken? (4) Die Höhe, zu der die Liebe hinanführt, ist unbeschreiblich. (5) Liebe bringt uns in Gemeinschaft mit Gott, Liebe bedeckt eine Menge von Sünden, Liebe erträgt alles, ist langmütig in allem; nichts Eigennütziges ist in der Liebe, nichts Hochmütiges; Liebe kennt keine Spaltung, Liebe lehnt sich nicht auf, Liebe thut alles in Eintracht. Durch die Liebe wurden alle Auserwählten Gottes vollendet, ohne Liebe ist Gott nichts wohlgefällig¹⁾).

L. Ihr sehet, Geliebte, wie gross und wunderbar die Liebe ist und an ihre Vollkommenheit keine Beschreibung heranreicht. (2) Wer ist fähig, in ihr befunden zu werden, als der, den Gott dessen würdigt? Bitten und wünschen wir daher von seiner Barmherzigkeit, dass wir in Liebe erfunden werden, fern von menschlicher Parteilichkeit, untadelig. (3) Alle Geschlechter von Adam bis auf diesen Tag sind vorbeigegangen, aber die in der Liebe vollendet worden sind gemäss der Gnade Gottes, nehmen den Platz der Frommen ein, die geoffenbart werden sollen bei der Heimsuchung²⁾ Gottes. (4) Denn es steht geschrieben: „Gehet in die Kammern für eine ganz kleine Weile, bis mein Zorn und Unmut vorbei sind, und ich werde eines guten Tags gedenken und werde euch aufwecken aus euren Gräbern“. (5) Selig sind wir, Geliebte, wenn wir in Liebesintracht die Gebote Gottes gethan haben, damit uns durch Liebe die Sünden vergeben sind. (6) Denn es steht geschrieben: „Selig die, deren Ungerechtigkeiten vergeben und deren Sünden bedeckt sind; selig der Mann, dem der Herr Sünde nicht zurechnet und in dessen Mund kein Trug ist“. (7) Diese Seligpreisung bezieht sich auf die, die auserwählt sind von Gott³⁾, dem Ehre sei von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen!

LI. Was wir nun auch gefehlt und durch ein Werkzeug des Widersachers verleitet gethan haben, bitten wir, dass es uns vergeben werde. Und auch jene, die Führer

1) Om. XLIX, 6.

2) Om. τῆς βασιλείας.

3) Om. διὰ I. X. τοῦ κυρίου ἡμῶν.

der Empörung und Entzweiung geworden sind, müssen auf die gemeinsame Hoffnung sehen. (2) Denn die in Furcht und Liebe wandeln, wollen lieber sich selbst ins Elend stürzen als ihre Nächsten; sie wollen lieber einen Vorwurf über sich selbst ergehen lassen, als über die so schön und gerecht uns überlieferte Eintracht. (3) Denn es steht einem Manne besser, seine Fehlritte zu bekennen, als sein Herz zu verhärten, wie das Herz derer verhärtet wurde, die gegen Moses, den Diener Gottes, aufstanden, deren Verurteilung offenbar geworden ist. (4) Denn sie stiegen lebendig in den Hades hinab, und der Tod wird sie weiden. (5) Pharaos, sein Heer und alle Fürsten Aegyptens, die Wagen und ihre Lenker wurden aus keinem andern Grund ins rote Meer versenkt und kamen um, als weil ihre thörichten Herzen sich verhärtet hatten, nachdem die Zeichen und Wunder in Aegypten durch Moses, den Diener Gottes, geschehen waren.

LII. Brüder! Der Herr des Weltalls kennt kein Bedürfnis. Er braucht von Niemand etwas (anderes), als dass man ihm bekenne. (2) Denn David, der Auserwählte, sagt: „Bekennen will ich dem Herrn und das wird ihm besser gefallen als ein junges Kalb, das Hörner und Klauen ansetzt; Arme sollen das sehen und sich freuen“. (3) Und wiederum heisst es: „Opfere Gott ein Opfer des Lobs und erstatte dem Höchsten deine Gelübde; und rufe mich an am Tage der Drangsal und ich werde dich herausreissen, und du wirst mich preisen. (4) Denn ein Opfer für Gott ist ein zerschlagener Geist“.

LIII. Ihr kennt ja, Geliebte, und zwar recht wohl kennt ihr die heiligen Schriften und habt einen tiefen Blick gethan in die Aussprüche Gottes. Nur zur Erinnerung also schreiben wir euch dies. (2) Als nämlich Moses auf den Berg gestiegen war und 40 Tage und 40 Nächte fastend und in Demut sich beugend zugebracht hatte, sprach Gott zu ihm: „Moses, Moses, steig schnell von hier hinab, denn dein Volk, das du aus Aegypten geführt hast, hat das Gesetz übertreten. Schnell sind sie abgewichen von dem Weg, den du ihnen vorgeschrieben hast, und haben sich

gegossene Bilder gemacht". (3) Und der Herr sprach zu ihm: „Mehr als einmal habe ich zu dir gesprochen: Ich habe dieses Volk beobachtet, und siehe, es ist halsstarrig. Lass mich sie ausrotten. Ich will ihren Namen austilgen unter dem Himmel und dich zu einem Volke machen, das gross, wunderbar und noch viel zahlreicher als dieses ist". (4) Und Moses sprach: „Mit nichten, Herr! Vergib diesem Volk die Sünde oder wische auch mich aus dem Buch der Lebendigen"! O grosse Liebe, o unübertreffliche Vollkommenheit! Mit Freimut redet der Diener zum Herrn, bittet um Vergebung für das Volk oder wünscht auch selber mit ihm ausgerottet zu werden.

LIV. Wer nun unter euch ist hochherzig, wer edelmütig, wer liebevoll? (2) Er erkläre: „Wenn meinerwegen Empörung, Streit und Spaltung herrscht, so wandere ich aus, gehe weg, wohin ihr verlangt, und füge mich den Bestimmungen der Gesamtheit. Nur dass die Heerde Gottes ¹⁾ in Frieden lebe mit den vorgesetzten Presbytern. (3) Wer so thut, wird sich grossen Ruhm ²⁾ erwerben, und jeder Ort wird ihn aufnehmen. „Denn des Herrn ist die Erde und ihre Fülle". (4) So haben gehandelt und so werden handeln diejenigen, die den gottgewollten Wandel geführt haben, der zu Reue keinen Anlass gibt.

LV. Um aber auch Beispiele von Heiden anzuführen: Viele Könige und Fürsten überlieferten sich zur Zeit von Seuchen auf den Ausspruch eines Orakels hin dem Tod, damit sie durch ihr Blut die Bürger der Stadt erlösten. Viele verliessen ihre eigenen Städte, damit sie nicht länger im Aufruhr verharren. (2) Wir kennen viele unter uns, die sich dem Gefängnis überlieferten, um andere zu befreien. Viele begaben sich selbst in Sklaverei, um mit dem erzielten Preise andere zu speisen. (3) Viele Frauen haben durch Gottes Gnade gestärkt allerlei Heldenthaten vollbracht. (4) Die selige Judith bat während der Belagerung der Stadt die Aeltesten um die Erlaubnis, ins Lager dei

1) Codd.: τοῦ Χριστοῦ.

2) Om. ἐν Χριστῷ.

Feinde hinausgehen zu dürfen. (5) Sie setzte sich also selber der Gefahr aus und ging hinaus aus Liebe zu ihrem Vaterland und zu ihrem Volk, das sich im Belagerungszustand befand, und der Herr gab den Holofernes in die Hand eines Weibes. (6) In nicht geringere Gefahr stürzte sich auch die im Glauben vollendete Esther, um die zwölf Stämme Israels vom drohenden Verderben zu retten. Unter Fasten und Selbstdemütigung bat sie den allsehenden Herrn, den Gott der Ewigkeiten, und dieser sah auf die Demut ihrer Seele und erlöste das Volk, dem zu Lieb sie sich der Gefahr ausgesetzt hatte.

LVI. Auch wir also wollen bitten für die, die in irgend einer Sünde befangen sind, damit ihnen Fügsamkeit und Demut verliehen werde, um sich nicht uns sondern dem Willen Gottes zu fügen. Denn so wird das barmherzige Gedenken bei Gott und den Heiligen für sie fruchtbringend und vollkommen sein. (2) Lasst uns wieder Zucht annehmen, über die sich Niemand zu beklagen braucht, Geliebte! Die Zurechtweisung, die wir einander zu Teil werden lassen, ist schön und in hohem Grade nützlich. Denn sie bringt uns in Verbindung mit dem Willen Gottes. (3) Denn so sagt das heilige Wort: „Streng züchtigte mich der Herr, aber dem Tode gab er mich nicht preis. (4) Denn wen der Herr lieb hat, züchtigt er, und die Rute fühlen lässt er jeden Sohn, den er annimmt“. (5) „Denn ein Gerechter, heisst es, wird mich in Barmherzigkeit züchtigen und wird mich zurechtweisen, aber Oel von Sündern komme nicht als Salbe auf mein Haupt“. (6) Und wiederum heisst es: „Selig der Mann, den der Herr zurechtgewiesen hat; die Rüge des Allmächtigen weise nicht ab, denn er verursacht zwar Schmerz, aber er stellt wieder her. (7) Er schlug, aber seine Hände heilten. (8) Sechsmal reisst er dich aus Nöten und das siebente Mal wird dich kein Übel berühren. (9) In der Hungersnot wird er dich vom Tod erlösen, im Krieg wird er dich aus der Hand des Schwerts befreien. (10) Und vor der Geissel der Zunge wird er dich verbergen, und du brauchst dich vor kommenden Übeln nicht zu fürchten. (11) Ungerechte und

Gottlose wirst du verlachen, und vor den wilden Tieren wirst du dich nicht fürchten. Denn die wilden Tiere werden dich im Frieden lassen. (13) Dann wirst du erkennen, dass dein Haus Frieden haben wird, und die Stätte deines Zeltens soll nicht verschwinden, (14) vielmehr sollst du erkennen, dass dein Same zahlreich ist und deine Kinder wie das Gras des Feldes. (15) Ins Grab wirst du kommen wie reifes Getreide, das eingeheimst ist zur rechten Zeit, oder wie ein Kornhaufe, der auf der Tenne zur rechten Stunde zusammengetragen ist". (10) Sehst, Geliebte, welch' grosser Schutz denen zu Teil wird, die vom Herrn in Zucht genommen worden sind. Denn als gütiger Vater züchtigt er uns, um uns durch seine heilige Zucht Erbarmung widerfahren zu lassen.

LVII. Ihr nun, die den Anstoss zur Empörung gegeben habt, unterwerfet euch den Presbytern und lasset euch züchtigen zur Busse, indem ihr die Kniee eures Herzens beugt. (2) Lernet gehorsam sein, indem ihr ablegt das prahlerische und hochmütig-freche Wesen eurer Zunge. Denn es ist euch besser, in der Heerde Gottes ¹⁾ klein aber mitgezählt erfunden zu werden, als vermöge dünkelfhafter Überhebung aus ihrer Hoffnung hinausgestossen zu sein. (3) Denn so spricht die allvollkommene Weisheit: „Siehe ich will euch vortragen meines Geistes Rede, will euch lehren mein Wort. (4) Da ich rief und ihr nicht darauf hörtet, da ich meine Gedanken entwickelte und ihr nicht darauf Acht gabet sondern meinen Rat in den Wind schluget und meiner Zurechtweisung nicht gehorchtet, darum will nun auch ich zu eurem Untergang lachen, will mich freuen, wenn Verderben euch überfällt, und wenn Sturm plötzlich euch erfasst und die Katastrophe da ist gleich der Windsbraut, oder wenn Drangsal und Bedrängnis über euch kommt. (5) Denn dann werdet ihr mich anrufen, ich aber werde auf euch nicht hören; Böse werden mich suchen und mich nicht finden. Denn sie haben Weisheit gehasst, die Furcht des Herrn nicht erwählt, auch

1) Codd.: τοῦ Χριστοῦ.

wollten sie auf meinen Rat nicht achten und haben über meine Zurechtweisung gespottet. (6) Darum sollen sie die Früchte ihres Weges essen und ihrer eigenen Gottlosigkeit satt werden. (7) Denn für das Unrecht, das sie Unmündigen angethan, sollen sie getötet werden, und Gericht soll die Gottlosen verderben. Wer aber auf mich hört, wird wohnen in hoffnungsvollem Vertrauen und wird ruhig sein, ohne Furcht vor irgend einem Unheil".

LVIII. Lasst uns also seinem allheiligen und glorreichen Namen gehorchen und den Drohungen entgehen, die die Weisheit im Voraus über die Ungehorsamen ausgesprochen hat, damit wir wohnen im Vertrauen auf den heiligsten Namen seiner Majestät. (2) Nehmt unsern Rat an, und es wird euch nicht gereuen. Denn Gott ¹⁾ und der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten sind Bürge, dass derjenige, der in Demut mit anhaltender Fügsamkeit ohne Schwanken die von Gott gegebenen Verordnungen und Vorschriften hält, einverleibt und mitgezählt sein wird in der Zahl der Geretteten ²⁾.

LIX. Wenn aber etliche dem, was von ihm durch uns gesagt ist, nicht gehorchen wollen, so sollen sie wissen, dass sie sich in keine geringe Irrung und Gefahr verwickeln werden. (2) Wir aber werden unschuldig sein an dieser Sünde und mit anhaltendem Gebet und Flehen bitten, dass er die gezählte Zahl seiner Auserwählten in der ganzen Welt ungeschmälert erhalte. Schöpfer des Alls ³⁾! Du hast uns berufen ⁴⁾ ⁵⁾, zu hoffen auf deinen Namen, der aller Schöpfung Grund ist, indem du die Augen unserer Herzen geöffnet hast, dich zu erkennen, den allein Höchsten in der Höhe, den Heiligen, der im Heiligtum wohnt, der du den Übermut der Hoffärtigen niederbeugst und die Ratschläge der Völker zu nichte

1) Om. και ζῆ δ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς και τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

2) Om. διὰ I. X. — ἀμήν.

3) Om. διὰ τοῦ ἡγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ I. X., δι' οὗ.

4) Codd.: ἐκάλεσεν.

5) Om. ἀπὸ σκότους — ὀνόματι αὐτοῦ.

machst, Niedrige erhöhst, und Hohe erniedrigst, reich und arm machst, tötest und rettetest und lebendig machst, dich den einzigen Wohlthäter der Geister und Gott alles Fleisches, der du in die Abgründe blickst und der Menschen Werke überschaust, den Helfer der Gefährdeten, den Retter der Verzweifelten, den Schöpfer und Aufseher jedes Geistes, der du die Völker mehrest auf Erden und aus allen erwählt hast, die dich lieben ¹⁾! Wir bitten dich, Herr, unser Helfer und Beistand zu sein. Die Bedrängten unter uns rette, der Gebeugten erbarme dich, die Gefallenen richte auf, den Bittenden erscheine, die Kranken heile, die Verirrten deines Volks bekehre; sättige die Hungernden, befreie die Gefangenen, richte auf die Schwachen, ermutige die Verzagten! Erkennen sollen dich alle Völker, dass du allein Gott bist ²⁾ und wir dein Volk und die Schafe deiner Weide.

LX. Denn du hast den immerwährenden Bestand der Welt durch die Wirkungen offenbar gemacht. Du, Herr, hast den Erdkreis geschaffen, der du treu bist in allen Geschlechtern, gerecht in deinen Gerichten, bewunderungswürdig in deiner Kraft und Majestät, der du weise bist im Schaffen, voll Umsicht im Erhalten des Gewordenen, gütig in allem, was sichtbar ist, und mild gegen die, die auf dich vertrauen, Gnädiger und Barmherziger, vergib uns unsere Ungesetzlichkeiten und Ungerechtigkeiten und Fehltritte und Vergehen! (2) Rechne nicht an jede Sünde deiner Knechte und Mägde, sondern reinige uns mit der reinigenden Kraft deiner Wahrheit, und richte unsere Schritte, dass wir in Heiligkeit des Herzens wandeln und thun, was schön und wohlgefällig ist vor dir und vor unsern Herrschern. (3) Ja, Herr, lass dein Angesicht über uns leuchten zu allem Guten im Frieden, dass wir beschirmt werden durch deine mächtige Hand und befreit werden von jeder Sünde durch deinen hohen Arm, und erlöse uns von denen, die uns ungerechter Weise hassen. (4) Gib Eintracht und Friede uns und allen Bewohnern

1) Om. διὰ I. X. — ἐτίμησας.

2) Om. καὶ I. X. ὁ παῖς σου.

der Erde, wie du sie gegeben hast unsern Vätern, wenn sie dich fromm anriefen in Glauben und Wahrheit, und lass uns gehorsam sein deinem allmächtigen und allvollkommenen Namen, sowie denen, die über uns herrschen und regieren auf Erden.

LXI. Du, Herr, hast ihnen die Gewalt des Königtums gegeben durch deine majestätische und unbeschreibliche Macht, auf dass wir in der Erkenntnis der von dir ihnen verliehenen Herrlichkeit und Ehre ihnen unterthan seien, in nichts deinem Willen widerstrebend. Gib ihnen, Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht, Beständigkeit, um die von dir ihnen verliehene Regierung unanständig zu führen. (2) Denn du, Herr, himmlischer König der Ewigkeiten, gibst den Menschenkindern Herrlichkeit und Ehre und Macht über das, was auf Erden ist. Du, Herr, lenke ihren Rat nach dem, was vor dir schön und wohlgefällig ist, damit sie in Friede und Sanftmut gottesfürchtig die von dir ihnen verliehene Macht ausüben und so deiner Gnade teilhaftig werden. (3) Der du allein Macht hast, dies und noch viel mehr Gutes an uns zu thun ¹⁾, dir sei die Herrlichkeit und die Majestät, jetzt und von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen".

LXII. Über das, was unsere Religion betrifft, und die Dinge, die am nützlichsten sind für diejenigen, die ein tugendhaftes Leben gottesfürchtig und gerecht führen wollen, habe ich euch zur Genüge geschrieben, Männer, Brüder! (2) Denn über Glauben, Bekehrung, ächte Liebe, Enthaltbarkeit, Selbstbeherrschung und Geduld habe ich jeden Punkt berührt und euch erinnert, dass ihr in Gerechtigkeit, Wahrheit und Langmut dem allmächtigen Gott in frommer Weise wohlgefallen müsst, einträchtig gesinnt und erlittene Unbill vergessend in Liebe und Frieden mit unablässiger Fügsamkeit, gleichwie unsere früher erwähnten Väter wohlgefällig gewesen sind, in demütiger Gesinnung gegen den Vater, den Gott und Schöpfer, und gegen alle Menschen. (3) Und daran erin-

1) Om. σοὶ ἕξομολογούμεθα — I. X. δι' οὗ.

nerten wir um so lieber, da wir wohl wussten, dass wir an gläubige und sehr hoch einzuschätzende Männer schreiben, die einen Blick geworfen haben in die Aussprüche der Zucht Gottes.

LXIII. Es ist also billig, im Anschluss an so viele solche Vorbilder den Nacken zu beugen und den Platz des Gehorsams einzunehmen, damit wir der thörichten Empörung ein Ende machen und zu dem uns in Wahrheit vorgesteckten Ziele ohne allen Tadel gelangen mögen. (2) Freude und Wonne werdet ihr uns gewähren, wenn ihr dem, was von uns durch den hl. Geist geschrieben worden ist, Folge gebend die ungerechte eifersüchtige Leidenschaftlichkeit aussrottet, der Mahnrede entsprechend, die wir zu Gunsten des Friedens und der Eintracht in diesem Briefe gehalten haben. (3) Wir haben aber auch zuverlässige und besonnene Männer abgeordnet, die von ihrer Jugend bis zum Greisenalter tadellos unter uns gewandelt haben, und die Zeugen sein sollen zwischen euch und uns. (4) Das aber haben wir gethan, damit ihr wisset, dass unsere ganze Sorge darauf gerichtet war und ist, dass ihr in Bälde Frieden habt.

LXIV. Im Übrigen möge der allsehende Gott, der Gebieter der Geister und Herr jeglichen Fleisches, der uns auserwählt hat ¹⁾ zu seinem eigenen Volke, jeder Seele, die seinen majestätischen und heiligen Namen anruft, verleihen Glauben, Furcht, Frieden, Geduld und Langmut, Enthaltbarkeit, Keuschheit und Selbstbeherrschung, dass sie wohlgefällig sei seinem Namen ²⁾, dem ³⁾ Herrlichkeit und Majestät, Macht und Ehre sei, jetzt und in alle Ewigkeiten, Amen!

LXV. Unsere Abgesandten, Claudius Ephebus und Valerius Biton nebst Fortunatus sendet in Frieden mit Freude baldigst zu uns zurück, damit sie uns desto schneller die so erwünschte und ersehnte Wiederherstellung des Friedens

1) Om. τὸν κύριον Ι. Χ. καὶ δι' αὐτοῦ.

2) Om. διὰ τοῦ ἀρχιερέως — δι' οὗ.

3) Codd. αὐτῶ.

und der Eintracht verkündigen und auch wir uns um so rascher über den guten Stand der Dinge bei euch uns freuen können. (2) Die Gnade¹⁾ sei mit euch und mit allen, die allerorts berufen sind von Gott²⁾. Ihm sei Herrlichkeit, Ehre, Macht und Majestät, ewige Herrschaft von Ewigkeit zu Ewigkeiten. Amen.

1) Om. τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι. Χ.

2) Om. καὶ δι' αὐτοῦ δι' οὗ.

III. DER LITERARISCHE CHARAKTER DES BRIEFS.

Ein Wort über die Anlage unseres Briefes darf hier nicht fehlen, zumal da dieser Frage neuerdings besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Schon Gundert ¹⁾ hatte unserem Brief das Lob eines stetigen planmässigen Zusammenhanges nicht ohne Einschränkung erteilen können. Er musste zugeben, dass der Brief eine streng logische Disposition vermissen lasse, und dass die einzelnen Teile kettenartig aneinanderschliessen. Diesen Mangel an straffer logischer Cohärenz und regelmässigem Gedankenfortschritt hat man im Lauf der Zeit mehr und mehr gefühlt. Wrede ²⁾ hat nach dieser Seite besonders die Capitel 1—36 ins Auge gefasst. Es sei ja nicht zu leugnen, meint er, dass der Brief immer wieder zu früheren Themen zurücklenke und sich einigermaßen in dem Kreis naheliegender, wenn auch allgemeiner Gedanken halte. Allein ebenso deutlich sei doch auch, dass manches den Charakter der Abschweifung trage, und man habe die Empfindung, dass der Schreiber öfter nur durch zufällige Assoziationen geleitet einen Gedanken an den andern reihe, daher auch sich oft wiederhole. Noch niemand habe bisher eine Gedankenentwicklung nachgewiesen, die wirklich planmässig heissen dürfe. Aber andererseits werde man die Darstellung, wenn man nicht pedantische Masstäbe mitbringe, auch nicht zerfahren nennen. Im Vergleich mit ähnlichen altchristlichen Schriftstücken sei der Klemensbrief in seinen einzelnen Teilen

1) Ztsch. f. luth. Theol. u. Kirche, 1853, S. 655 f.

2) a. a. O. S. 5 f.

mit ziemlicher Klarheit geschrieben, die verschiedenen Gedankengruppen seien immer wenigstens irgendwie verbunden, und im Grossen und Ganzen falle der leitende Faden dem Schreiber nicht aus den Händen. Aber der wirkliche Inhalt des Briefes stehe zu seinem durchaus bestimmten kasuellen Zwecke in einem gewissen Kontraste. Man habe sich, soweit man überhaupt von der Allgemeinheit seines Inhalts Notiz genommen habe, wohl nicht genug über sie gewundert. Und doch sei es nicht selbstverständlich, dass die römische Gemeinde bei diesem Anlass in dieser Art das Wort nehme.

Nach Knopf¹⁾ kann man die literarische Eigentümlichkeit des ersten Clemensbriefes nur verstehen, wenn man erkennt, dass man eine Homilie in Briefform vor sich hat. Zunächst sei es der Stil überhaupt, der die Vermutung nahelege, man habe es mit einem predigtartigen Mahnschreiben zu thun. Schneide man die drei ersten Capitel und den zweiten Teil von c. 40 ab weg, so werde niemand aus der noch übrig bleibenden Hauptmasse des Briefs die geschichtliche Veranlassung des Schreibens herauslesen können. Die lang ausgesponnenen, Sender (cf. besonders 7, 1) und Empfänger gleichermassen einschliessenden Ausführungen und Mahnreihen seien nicht veranlasst durch thatsächlich vorhandene Übelstände, deren Abschaffung in ganz anderem Ton zu fordern gewesen wäre. Diese Eigentümlichkeit des Stiles in I Clem. stehe nicht einzig da, sondern unser Brief teile sie mit mehreren andern altchristlichen Briefen, deren Charakter als allgemein gehalten, ohne besondere Einzelveranlassung entstandener Mahnschreiben längst erkannt worden sei (1 Pe., Jak., II Clem., Hebr., Barn.). Dabei komme weiter in Betracht die Vielseitigkeit der behandelten Gegenstände. Vom *ζῆλος* anfangend spreche der Verfasser über Reue, Glauben, Gehorsam, Frömmigkeit, Gastfreundschaft, Demut, Friedfertigkeit, Gottes Schöpfergüte, Zweifelsucht, Parusie, Auferstehung, Gottes Allgegenwart, Heiligung, Wege des Segens, Glauben

1) Der Erste Clemensbrief, Leipzig, Hinrichs, 1899, S. 176 ff.

und Werke, Verheissungen Gottes, Herrlichkeit Christi, Demut in gegenseitiger Unterordnung. Diese Vielseitigkeit der Gegenstände sei nicht sowohl aus thatsächlichen Beziehungen zu Misständen in der Gemeinde von Korinth zu erklären, als daraus, dass wir es bei unserem Brief mit dem Werk eines geübten Homileten zu thun haben. Die Formierung der Paränese, die Überleitungen, die Beweisführungen erfolgen denn auch in ganz festen Formen. Die Fülle der beigebrachten Beispiele lasse darauf schliessen, dass dem Verfasser einer bedeutende Übung zu eigen sei, und dass alle behandelten Gegenstände schon früher überdacht und beleuchtet worden seien. Und zwar lasse sich im einzelnen ganz deutlich eine Anzahl festumgrenzter, gegenseitig und zur Hauptfrage in geringer Beziehung stehender Cyklen erkennen, wodurch unser Briefteil im grossen und ganzen den Charakter eines aus einer Anzahl von unabhängigen Abhandlungen zusammengesetzten Ganzen bekomme. Der Homilet verrät sich nach Knopf in unserem Briefe weiter durch den festen Vorrat von Citaten und Citatencombinationen, über den er verfügt, ferner durch Stellen wie 7, 1; 62, 1 f; 34, 7; und zumal auch durch das Gebet in c. c. 59—61. Doch will Knopf mit der Behauptung, dass der ganze erste Teil des Clemensbriefes aus kleineren homiletischen Aufsätzen und Abhandlungen bestehe, keine literarkritische These aufstellen, als ob in den Brief eine Homilie oder Homilienfragmente eingearbeitet wären, die man durch Kritik ausscheiden könnte. Was er behaupten will, ist nur dies, dass der Verfasser des Briefes abhängig ist von homiletischer Tradition im weiteren Sinne.

Einen ganz andern, merkwürdigen Weg zur Erklärung der literarischen Eigentümlichkeit des ersten Clemensbriefes hat Wehofer eingeschlagen¹⁾. Er redet von einer prophetischen Composition unseres Briefes. Altchristliche Schrift-

1) Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie in Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wiss. Philos.-hist. Classe. CXLIII Band, XVII Abh., Jahrgang 1900. Wien, Gerolds Sohn, 1901.

steller wie die Verfasser des Pastor Hermae, des Barnabasbriefs, der beiden Clemensbriefe sind nach Wehofer Propheten gewesen, die als die Nachfolger der alttestamentlichen Propheten auch die stilistischen Kunstmittel derselben, wie sie aus der Septuaginta zu lehren waren, in ihren literarischen Erzeugnissen zur Anwendung gebracht haben. Es handelt sich also um die Übertragung semitischer Stilgesetze auf griechische Prosa. Diese semitischen Stilgesetze findet Wehofer im Anschluss an D. H. Müller in der Responsion, der Inclusion, der Concatenation. Die semitische Kunstprosa kennt nicht die streng syllogistische Gedankenentwicklung. Sie bewegt sich in Strophen, d. h. Gedankenbündeln, von denen zwei oder mehrere zusammengehören, sofern sie nach dem Gesetz der Responsion in parallelem oder antithetischem Verhältnis zu einander stehen. Diesem Gesetz der Responsion treten dann jene beiden andern ergänzend zur Seite. Durch die Inclusion wird eine durch Responsion zusammengehörige Gruppe als logische und ästhetische Einheit hervorgehoben, abgeschlossen und abgegrenzt, während durch die Concatenation ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Gruppen zu Stand gebracht wird, indem der am Schluss einer Strophe oder Strophengruppe ausgedrückte Gedanke am Anfang der folgenden wieder aufgenommen wird.

Nach diesen Gesetzen soll auch der erste Clemensbrief componirt sein, ja er soll sie im Vergleich zu Barnabas, und 2. Clemens besonders deutlich erkennen lassen. Auch hier soll man es zu thun haben mit einer Aufeinanderfolge von Strophen oder Strophengruppen, die durch Inclusion gegeneinander abgegrenzt, durch Concatenation mit einander verbunden sind. Indem Wehofer an den Brief diesen Masstab legt, meint er ihn für kunstvoll concipirt und gut disponirt erklären zu dürfen.

Es ist ohne Zweifel ein Verdienst von Wehofer, der künstlerischen Form unseres Briefes so viel Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Er hat jedenfalls eingehend gezeigt, welche grosse Rolle bei der Gestaltung der einzelnen Stücke der Parallelismus, die Antithese, die Anapher, der

Reim spielt. Auch hat er gewiss Recht, wenn er den Einfluss der LXX auch auf den Stil unseres Briefschreibers hoch veranschlagt.

Weiter wird man aber Wehofer kaum folgen können. Indem er unter Anwendung der Gesetze der Responision, Inclusion, Concatenation den Brief in eine Reihe von Strophengruppen auflöst, steckt er denselben in eine Zwangsjacke, gegen die sich sein Inhalt mit aller Macht sträubt. Wehofer kommt auf dem bezeichneten Wege zu der folgenden Einteilung des Briefs. Er beginnt mit einem Gruss und Compliment als Vorstrophe. Dann folgt als erste Strophengruppe der Abschnitt c. c. 3—13, dessen Thema der *ζηλος* ist und sein Gegenteil die *μετάνοια* und *ὕπακοή*. Die zweite Strophengruppe enthalten die c. c. 14—30 mit dem Thema: „Verkehr nur mit Friedensfreunden“! Die dritte Strophengruppe in den c. c. 31—36 handelt von den Segenswegen. Das Thema der vierten Strophengruppe in den c. c. 37—48 ist die *τάξις* bei der *λειτουργία*. Das Strophenpaar der c. c. 49 und 50 hat die Liebe zum Inhalt. In der Strophengruppe der c. c. 51—57 handelt es sich um die Alternative: Auswanderung oder Unterwerfung. Zu diesem Strophenbündel gehört eigentlich auch noch das Gebet, das aber doch in sich selbst ein vollständig abgeschlossenes Gebilde sei. Hiezu kommt endlich noch in den c. c. 62—65 die Schlussparänese und Doxologie, worin Wehofer ebenfalls eine strophische Gliederung findet. Wir haben hiemit freilich nur in allgemeinen, rohen Zügen Wehofers Analyse des 1. Clemensbriefes skizziren können. Wollten wir ein genaueres Bild davon geben, dann müssten wir Wehofer ausschreiben, und dasselbe müssten wir thun, um ihn eingehend zu widerlegen. Dazu fehlt hier der Raum, und es ist auch nicht nötig. Denn wenn man auch die ins kleine Detail eindringende Akribie und den Scharfsinn bewundern muss, womit er den Strophengebäude, die Wort- und Sachresponitionen, die Inclusionen und Concatenationen nachzuweisen sucht, so drängt sich doch das Künstliche, Gesuchte und Gezwungene seines Verfahrens gar zu deutlich dem Blicke auf. Gegen jede einzelne der von Wehofer aufgestellten

Strophengruppen erheben sich vom Briefe selber aus die allergrössten Schwierigkeiten. Man braucht nur z. B. die c. c. 3—13 oder 14—30 zu lesen, um sich von der Unmöglichkeit einer strophischen Verbindung der darin behandelten verschiedenartigen Themen zu überzeugen. Von der Auffassung des 1. Clemensbriefes als einer prophetischen Composition wird man sich in der That für das Verständnis des Briefes als eines literarischen Ganzen keine Förderung versprechen dürfen.

Viel richtiger ist es, mit Knopf an dem homilienartigen Charakter des Briefes festzuhalten. Doch können wir ihm nicht beistimmen, wenn er behauptet, dass ein grosser Teil der Ausführungen des Briefs in keiner Beziehung zu dem eigentlichen Anlass desselben stehe. Die Sache ist eben die, dass der Briefschreiber den Korinthischen Streitfall nicht einfach in seiner konkreten Thatsächlichkeit ins Auge fasst und bespricht, sondern dass er den Streit mit seinen Ursachen und Folgen unter allgemein religiös-sittliche Gesichtspunkte stellt. Von dieser Betrachtungsweise aus findet er in der durch den Streit verstörten Gemeinde ζῆλος, Mangel an bussfertiger Gesinnung, an Gehorsam gegen Gott, an Frömmigkeit und Gastfreundschaft, an Demut und Friedfertigkeit, an wirklicher Gottesfurcht, an überzeugtem Glauben an Gottes Allmacht und Allgegenwart, an Heiligungseifer, wie er sich für das auserwählte Volk Gottes geziemt, an rechtem Verständnis der Rechtfertigung durch den Glauben, die zwar den Segen begründet, aber doch nur im Zusammenhang mit den Werken den Lohn garantiert. So bekommt der Briefschreiber Anlass zu einer ganzen Reihe von Warnungen und Ermahnungen. Und da er homiletischer Gewohnheit zufolge bei jeder einzelnen Betrachtung verweilt, sie künstlerisch und lehrhaft ausarbeitet mit Hilfe der ihm zuströmenden Belege, Beispiele und Bilder und offenbar auch gerne die Gelegenheit ergreift, um da und dort auch seine eigenen Glaubensmeinungen der Korinthischen Gemeinde gegenüber zu entwickeln, so bekommt der Brief, zumal in seiner ersten Hälfte, einen breiten schleppenden Gang, und entsteht der Eindruck, als

ob er aus einer Reihe lose aneinandergängter Betrachtungen bestehe. Doch muss man sich hüten, diesen Eindruck zu übertreiben. Es ist doch schliesslich mehr Zusammenhang in den Ausführungen unseres Briefschreibers, als es auf den ersten Anblick der Fall zu sein scheint.

Der Briefschreiber weist zunächst auf den Unterschied zwischen dem früheren blühenden und gegenwärtigen traurigen Zustand der Gemeinde. Gerade die Wohlfahrt hat zum ζῆλος geführt (1—3). Die Verderblichkeit und Verwerflichkeit des ζῆλος wird dann an einer Reihe von Beispielen aus alter und neuer Zeit ins Licht gestellt (4—6). Darum gilt es zum gottgefälligen Wandel zurückzukehren und zu erkennen, dass Bekehrung der Wille Gottes ist (7. 8). Diesem göttlichen Willen muss man gehorchen, wie Enoch, Noah, Abraham, Lot und Rachab je in ihrer Weise Gott Gehorsam bewiesen haben und von Gott dafür belohnt worden sind. Dass die Gastfreundschaft schon bei Abraham, dann aber vornehmlich bei Lot und Rachab neben dem Glauben und der Frömmigkeit so stark hervorgehoben wird, erklärt sich zwar im Allgemeinen daraus, dass auch sie als eine den Gehorsam dokumentirende That aufgefasst wird, dürfte aber seinen speciellen Grund doch darin haben, dass die Korinthische Gemeinde im Augenblick eine Ermahnung in dieser Beziehung nach dem Urtheil des Briefschreibers besonders nötig hatte (9—12). Diese gehorsame Unterwerfung unter Gottes Willen fordert die Demut, wie sie der hl. Geist im Alten Testament und der Herr Jesus in seinen Reden anbefiehlt, und der demütige Gehorsam bringt mit sich, dass man sich nicht prahlerischen und aufrührerischen Menschen und Leuten, die nur heuchlerisch den Frieden zu wollen vorgeben, anschliesst. Sind diese von Gott in der Schrift ausdrücklich verurteilt, so gilt es dagegen diejenigen nachzuzahlen, die von Gott ein gutes Zeugnis erhalten haben, Männer wie Abraham, Hiob, Moses, David, die von Gott anerkannt und geehrt worden sind und doch ihre Schwachheit und Nichtigkeit bekannt haben (13—15. 17. 18). Solche Vorbilder des Gehorsams und der Demut müssen dazu

anspornen, dem Friedensziele zuzueilen, das Gott den Menschen vorhält in der Friede und Eintracht verkündenden Naturordnung, in der sich Gott zugleich als denjenigen erweist, der allen Wohlthaten spendet (19. 20). Damit diese Wohlthaten nicht zur Verdammnis ausschlagen, muss man darum alles, was Gott wohlgefällig ist, einträchtig vollbringen und in Gemeinde und Familie Ordnung und Zucht walten lassen, wobei die Furcht Gottes der leitende Gesichtspunkt sein muss (21). Zur Gottesfurcht mahnt denn auch Gott selbst durch den hl. Geist in der Schrift, und nur denen, die ihn fürchten, schenkt Gott seine Gaben. Die wahre Gottesfurcht in einfältiger Gesinnung schliesst aber alle Halbherzigkeit und allen Zweifel an Gottes Macht und Zukunft aus. Langsam aber gewiss wird Gott kommen und die zukünftige Auferstehung wird durch bedeutsame Zeichen, zumal die wunderbare Geschichte vom Vogel Phönix garantiert (22.—26). Dies muss zum Glauben an Gott anspornen, zum Glauben nicht bloss an seine Allmacht sondern auch an seine Allgegenwart, der sich niemand entziehen kann. Zugleich aber muss der Gedanke, dass wir zu Gottes auserwähltem Volk gehören, also des Heiligen Anteil sind, uns ernstlich an die Pflicht der Heiligung mahnen (27—30).

Damit sieht sich der Briefschreiber vor die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Werken gestellt, ein Problem, das er in den folgenden Capiteln erörtert. Glaube und Werke sind die zusammengehörigen Bedingungen des göttlichen Segens, der göttlichen Belohnung (31—34). Darauf wird in c. 35 die Grösse dieses Lohns geschildert. Aber dies gibt sofort, schon in der zweiten Hälfte von c. 35, wieder Anlass zur Ermahnung, sich zu befestigen im Glauben an Gott und sich in Übereinstimmung zu bringen mit seinem untadeligen Willen. Und diese Paränese setzt sich fort in den c. c. 37—39, in denen hervorgehoben wird, dass der Dienst Gottes auch gegenseitige Unterordnung und den Ausschluss jedes Gedankens an Selbstüberhebung fordert.

Geben diese Ermahnungen dem ersten Teil des Briefs seinen Abschluss, sie leiten zugleich über zum zweiten Teil, speciell zu den c. c. 40. 41. 43, worin der Brief-

schreiber, der eigentlichen Streitfrage nähertretend, auseinandersetzt, dass nach dem Willen Gottes speciell auf dem Gebiet des Cultus Ordnung herrschen und jeder sich in geziemender Unterordnung halten müsse innerhalb der ihm gesetzten Schranken, um so mehr da auf jede Übertretung dieser Ordnung von Gott strenge Strafe gesetzt sei und bereits Moses ein Vorbild gegeben habe, wie man durch Verzicht auf jeden eigenwilligen Eingriff allen Streit und Aufruhr wegen des Priestertums zur Ehre Gottes zu vermeiden habe. Daraus folgt von selbst, wie ungerecht die Korinther gehandelt haben, indem sie einige Presbyter, die bisher treu ihren Dienst erfüllt hatten, absetzten. Und das Unrechtmässige und Verwerfliche dieses aufrührerischen Vorgehens wird mit Hilfe einiger alttestamentlicher Vorbilder, mit Hilfe von alttestamentlichen Aussprüchen und Worten Jesu, wie auch mit Hilfe des ersten Korintherbriefs von Paulus noch deutlicher ins Licht gesetzt (44—47).

So erhebt sich nun ganz natürlich die Forderung, zur Bruderliebe zurückzukehren, zur Liebe, deren Schönheit und Kraft Worte nicht zu beschreiben vermögen, und die das höchste Gnadengeschenk Gottes ist, das seit Adam alle Fromme, denen es zu Teil ward, zur Vollendung gebracht hat, und auf Grund dessen allein die Auserwählten Sündenvergebung zu erlangen vermögen (48—50). Darum wird den Verirrten und speciell ihren Führern zunächst empfohlen, Gott um Verzeihung zu bitten, da das Bekenntnis eines zerknirschten Herzens Gott das angenehmste Opfer ist. Sodann aber wird ihnen nahegelegt, sich der hingebenden Liebe zu befleissigen, mit der Moses bei Gott für sein Volk eingetreten ist. Selbst zur Auswanderung sollen diejenigen bereit sein, die der Wiederherstellung des Friedens zwischen der Gemeinde und den Presbytern im Wege stehen. Sie werden damit Ruhm ernten und ein Opfer bringen, wie es unter den Heiden und Gläubigen schon von Vielen, auch von Frauen gebracht worden ist (51—55). Auch durch Fürbitte und Ermahnung soll man trachten, die Sünder auf den Weg des Gehorsams gegen Gott zurückzubringen, und niemand möge Zucht von sich

weisen, da sie Gottes Güte und Erbarmen entspringt (56). Ernstlich appellirt dann der Briefschreiber an die Führer der Empörung speciell und fordert sie auf, sich den Presbytern zu unterwerfen, Gehorsam anzunehmen, ihren prahlerischen Trotz abzuwerfen, damit sie nicht der gemeinsamen Hoffnung verlustig gehen und die Drohungen an ihnen zur Erfüllung kommen, welche die Weisheit in den Proverbien gegen solche Leute ausgesprochen hat. Nur durch Gehorsam kann man diesen Drohungen entgehen und vertrauen, unter die Zahl der Geretteten zu gehören. Die Ungehorsamen mögen wissen, in welche Gefahren sie sich verwickeln, die Gläubigen dagegen sollen schuldlos sein und Gott bitten, dass er die Zahl seiner Auserwählten in der ganzen Welt ungeschmälert erhalte (57. 58. 59, 1. 2^a).

Damit hat der Briefschreiber seine eigentliche Ansprache beendet und geht über zu dem Gebet (59, 2^b—61). Es folgen dann noch einige zusammenfassende Erklärungen über Inhalt und Absicht des Briefs, sowie die Mitteilung, dass die römische Gemeinde zugleich einige Vertrauensmänner nach Korinth gesandt habe, und darauf schliesst der Brief mit einer kurzen Bitte zu Gott, mit dem Wunsch, dass die Abgesandten bald mit guter Botschaft zurückkehren mögen, sowie endlich mit dem Segen und der Doxologie.

IV. DER RELIGIÖSE STANDPUNKT DES URSPRÜNG- LICHEN BRIEFSCHREIBERS.

Nachdem wir den Brief von den späteren Zusätzen gesäubert und auf seine ursprüngliche Form zurückgeführt haben, ist es eine verhältnismässig einfache Sache, den Glauben seines Verfassers zu charakterisiren. Der Briefschreiber ist ohne allen Zweifel im allgemeinsten Sinne ein Christ, aber sein Standpunkt ist durchaus alttestamentlich, wenn auch das Christentum seine freie universalistische Auffassung der alttestamentlichen Religion bestimmt, seine Erkenntnis und Schätzung des Wesentlichen darin beeinflusst und ihm zum Teil selbst die Formeln liefert, mit denen er den Gehalt jener Religion zum Ausdruck zu bringen sucht. Im Mittelpunkt des religiösen Systems unseres Verfassers steht der Gedanke der Erwählung. Er beherrscht das ganze religiöse Verhältnis nach beiden Seiten von Anfang bis zu Ende. Als Gott von einander trennte Adams Söhne und der Völker Grenzen bestimmte nach der Zahl der Engel Gottes, da nahm er zu seinem Teil und Erbe das Volk Jakob, Israel, damit aus ihm das Allerheiligste hervorgehe d. h. durch dieses Volk der wahre, wohlgefällige Cultus ihm gewidmet würde (c. 29). Zu diesem auserwählten Volke gehören in erster Linie die alttestamentlichen Gerechten, das alttestamentliche Gottesvolk überhaupt, d. h. das Volk der zwölf Stämme Israels mit seinen Priestern und Leviten, seinen Königen, Fürsten und Führern durch Juda (c. 30—32). Aber zu dem Volk des Eigentums (c. 64) gehören überhaupt alle Auser-

wählten Gottes in der ganzen Welt, alle die Gott lieben und von ihm geliebt werden unter allen Völkern der Erde (59, 2; 59, 3 und 4; 64; 65, 2; 8, 5).

Und zwar besteht zwischen diesen Auserwählten Gottes aus der ganzen Welt und dem alttestamentlichen Israel ¹⁾ keinerlei Grenze. Jene sind zusammen mit diesem schon bei der Völkertrennung erwählt zu Gottes Eigentum und bilden mit ihm zusammen das eine Volk Gottes, so dass auch die Auserwählten aus der ganzen Welt in Abraham und Jakob, in den Gerechten, ja überhaupt im alttestamentlichen Gottesvolk ihre Väter haben (4, 8; 29; 30, 7; 31, 2; 60, 4).

Zwischen dem alttestamentlichen Gottesvolk und dem der Gegenwart besteht also nach der Auffassung unseres Verfassers der unmittelbarste Zusammenhang. Sie bilden zusammen eine religiöse Einheit. Die Gegenwart kann darum auf keine neue Religion und Offenbarung pochen. Die heiligen, durch den Geist Gottes eingegebenen Schriften des Alten Testaments enthalten die wahre, ein für allemal grundlegende, Regel und Richtschuur gebende Offenbarung (65, 2; 43, 1; 45, 2; 53, 1; 7, 2), die durch die Offenbarung Gottes in der Natur (19. 20. 25. 26. 33) unterstützt und bestätigt wird. An dem Wesen der auf diese Offenbarung sich gründenden Religion haben Jesus und seine Apostel nichts geändert. Sie haben sie nur bestätigen und ausbreiten können. Höher als ein prophetisches Werkzeug Gottes hat der Verfasser unseres Briefs Jesus nicht gestellt.

1) Über die Juden der Gegenwart lässt sich Clemens leider nirgends aus. Denn das *ὀπάρχουσιν* in 32, 2 wird man ebensowenig als das vorhergehende *λειτουργούντες* auf die Gegenwart deuten dürfen sondern vom alten Israel verstehen müssen, wie es sich jetzt noch im A. T. darstellt. Aber es ist schon bezeichnend genug, dass Clemens von den Juden der Gegenwart schweigt und nirgends sagt, dass sie des Heils verlustig gegangen seien. Mit diesen Juden der Gegenwart ist Clemens ohne Zweifel in einiger Verlegenheit. Denn sofern auch ihr Glaube eben der alttestamentliche ist, kann er sie nicht vom Heilsvolke ausschliessen, während doch wieder die national-particularistische Beschränktheit ihres Standpunkts im Widerspruch ist mit dem von Clemens behaupteten universalistischen Charakter der wahren Religion. In den Clementinischen Homilien wird die Lehre des Moses und die Lehre Jesu für identisch erklärt und den Anhängern beider das Heil in Aussicht gestellt, falls die ersteren nicht Jesus und die letzteren nicht Moses hassen. Unser Briefschreiber dürfte ähnlich gedacht haben.

Er gibt ihm den Ehrentitel „Herr“ (13, 3; 46, 7), schreibt aber seiner Person und seinem Werk keine spezifische Heilsbedeutung zu. Wenn durch die Thätigkeit Jesu und seiner Apostel das Evangelium (47, 2), d. h. im Sinn unseres Verfassers die Predigt der Busse für alle, zu den Heiden gekommen ist, so ist das im Grunde nichts Neues. Schon im Alten Testament hat Gott durch seinen allmächtigen Willen festgesetzt, dass alle seine Geliebten der Busse teilhaftig werden sollen (8, 5). Von Geschlecht zu Geschlecht hat er denen, die sich zu ihm bekehren wollen, Gelegenheit zur Busse gegeben und zur Verkündigung davon prophetische Männer erweckt, wie Noah, der der ganzen Welt Busse verkündigte und rettete, die ihm gehorchten (7, 6; 9, 4), oder Jona, dessen Busspredigt den Niniviten Rettung verschaffte, obschon sie als Heiden Gott ferne standen (7, 7). So hat es dann auch weiterhin immer wieder Diener der Gnade Gottes gegeben, die durch den heiligen Geist von der Busse geredet haben (8, 1), und zu diesen Dienern der Gnade Gottes, die der Welt Busse verkündeten und sie zu Gott bekehrten, sind auch Jesus und seine Apostel zu rechnen.

Wie weit unser Verfasser davon entfernt ist, der Person und dem Werk Jesu ein heilsbegründendes Verdienst zuzuschreiben, das zeigen besonders deutlich die Vorstellungen, die er vom Heilsprocess hat. Beruht dabei in letzter Linie alles auf der Erwählung (c. 29), so realisirt sich diese in zunächst dadurch, dass Gott uns beruft, auf seinen Namen zu hoffen, indem er die Augen unseres Herzens öffnet, um ihn zu erkennen (59, 2. 3). So entsteht der Glaube, durch den die durch Gottes Willen Berufenen gerechtfertigt werden (32, 4). Gerade diese Rechtfertigungslehre ist, wie wir bereits oben des Näheren dargethan haben, bezeichnend für den Standpunkt unseres Verfassers. So gewiss diese Rechtfertigungslehre von derjenigen des Paulus ihren Ausgang nimmt, so gewiss ist sie eine absichtliche, totale Umbildung der paulinischen, der gleichsam das Herz aus dem Leibe geschnitten wird. Der rechtfertigende Glaube ist der Glaube an Gott überhaupt (cf. auch 26, 1; 27, 3;

35, 5) ohne jede Beziehung auf Christus, seinen Versöhnungstod und seine Auferstehung, der Glaube an Gott, wie er zu allen Zeiten die Rechtfertigung bewirkt haben soll. Und in der Rechtfertigung selbst spielt die Sündenvergebung zunächst keine Rolle, vielmehr bedeutet „gerechtfertigt werden“ in 32, 4 einfach, wie der Zusammenhang mit der ersten Hälfte von c. 32 (*ἔδοξάσθησαν καὶ ἔμεγαλύνθησαν*) und mit c. 31 (*ἠυλογήθη*) beweist, von Gott als Gerechter und Freund angesehen und behandelt werden. Aber auch der Glaubensbegriff unseres Verfassers ist charakteristisch. Der Glaube ist allerdings Zuversicht und Vertrauen, Vertrauen zumal auf Gottes Allmacht und Allgegenwart und die Wahrheit seiner Verheissungen (c. 31. 26. 27. 28. 35). Aber er ist zugleich demütige Unterwerfung und Gehorsam gegen Gottes Willen (c. 31. 10. 11. 12).

Man muss überhaupt beachten, dass das *διὰ τῆς πίστεως* in 32, 4 parallel ist mit dem *διὰ τοῦ θελήματος* in 32, 3, und dass also durch die erstgenannten Worte ein Verhalten des Menschen zu Gott angedeutet werden soll, das alles eigene Verdienst und alle eigene Leistung ausschliessend die gnädigen Wirkungen Gottes auf den Menschen ermöglicht, ja selbst schon die erste, und alles Weitere principiell begründende Frucht dieser Wirkungen ist (cf. oben zu 59, 2. 3).

Mit dieser Auffassung der Rechtfertigung durch den Glauben scheint nun freilich zunächst im Widerspruch zu stehen, was Clemens weiter über die Notwendigkeit und den Wert der guten Werke und der Liebe sagt (c. c. 33. 34). Man darf trotz der Rechtfertigung durch den Glauben die Liebe und die guten Werke nicht verwahrlosen. Denn sie entsprechen nicht bloss dem Willen Gottes, der selber wie seine Engel und alle früheren Gerechte das Vorbild dazu gibt, sondern von ihnen hängt auch geradezu das Heil ab. Auf der Liebe beruht in erster Linie die Sündenvergebung. „Liebe bedeckt der Sünden Menge“ sagt unser Verfasser 49, 5 und ebenso erklärt er 50, 5: „Selig sind wir, Geliebte, wenn wir stets in Liebeseintracht Gottes Gebote vollzogen haben, auf dass uns durch unsere Liebe unsere

Sünden vergeben werden". Eine andere Sündenvergebung als die, welche auf glaubensvoller, bussfertiger Hinkehr zu Gott und ihrer Bewährung durch Liebe und gute Werke beruht, kennt unser Verfasser nicht (cf. auch die c. c. 7 und 8).

Die Liebe ist es nun aber auch, die Anteil verschafft an den zukünftigen Gütern. „Durch die Liebe wurden alle Auserwählten Gottes vollendet“, heisst es 49, 5, und noch deutlicher redet 50, 3: „Alle Geschlechter von Adam bis auf diesen Tag sind vorbeigegangen, aber die durch Liebe vollendet sind gemäss der Gnade Gottes, nehmen den Platz der Frommen ein, die geoffenbart werden sollen bei der Heimsuchung“ (cf. auch 48, 2–4).

Wie reimt sich nun diese Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Liebe und der guten Werke mit der vorhergehenden Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben? Rechtfertigen bedeutet bei Clemens, wie wir sahen, nicht Gerechtmachen sondern jemand als Gerechten annehmen und behandeln. Die Rechtfertigung durch den Glauben ist der principielle Akt, dem das Gerechtworden bezw. die Gerechtmachung und die Sündenvergebung folgen kann und muss. Und zwar ist der nähere Zusammenhang dieser, dass der Glaube an sich bereits demütige Unterwerfung unter den Willen Gottes ist und darum auch thut und thun muss, was Gott verlangt. Dazu kommt aber weiter, dass ebensowenig als der Glaube selbst auch die Liebe und die guten Werke eine selbständige That des Menschen sind. Wie jener so sind vielmehr auch diese eine Wirkung oder ein Geschenk der Gnade oder des Geistes Gottes. Wiederholt erklärt ja unser Briefschreiber, dass tüchtig in der Liebe nur diejenigen erfunden werden, die Gott dessen würdigt (50, 4), oder dass diejenigen, die in der Liebe vollendet wurden, die Auserwählten sind (49, 5), die dies erreicht haben gemäss der Gnade Gottes (50, 3). Glaube und Rechtfertigung durch den Glauben ebenso wie die Liebe und die guten Werke werden also von unserem Briefschreiber der Erwählung untergeordnet. Es sind die Akte, durch welche Gott seinen in der Erwählung begrün-

deten Heilsplan an den Erwählten zur Ausführung bringt, indem er seinen Geist über sie ausgiesst (2, 2). Und dass dem in der That so ist, das sieht man noch speciell daran, dass nach unserem Briefschreiber auch die in Ps. 31, 1. 2 in Aussicht gestellte Sündenvergebung, der man auf Grund der Liebe theilhaftig wird, sich nur bezieht auf diejenigen, die von Gott auserwählt sind (50, 7). Was aus diesen Darlegungen unseres Verfassers über Sündenvergebung und Heilserlangung und ihre von Adam bis auf diesen Tag sich gleichgebliebenen Bedingungen wiederum ganz deutlich hervorgeht, ist dies, dass für ihn nur die alttestamentliche Religion zurechtbesteht, die christliche nur eine Form derselben ist, und dass darum Christi Person und Werk für ihn keine besondere Heilsbedeutung haben.

Dies zeigt sich aber auch, wenn wir die weiteren Elemente der religiösen Überzeugung unseres Verfassers und zwar zunächst seine eschatologischen Vorstellungen ins Auge fassen. Schon oben haben wir darauf gewiesen, dass unser Briefschreiber von der Heimsuchung redet, bei der die Frommen unter allen Geschlechtern von Adam an offenbart werden sollen. Das ist eine Vorstellung, die an diejenige in Henoch 38, 1 erinnert, wo gefragt wird: „Wenn die Gemeinde der Gerechten sichtbar werden wird und die Sünder für ihre Sünden gestraft und von der Oberfläche des Festlands vertrieben werden . . . wo wird dann die Wohnung der Sünder und wo die Ruhestätte derer sein, die den Herrn der Geister verlängnet haben“? Die Heimsuchung, von der in c. 50 unseres Briefes die Rede ist, wird im gegenwärtigen Texte bezeichnet als *ἐπισκοπή τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* bzw. *τοῦ Χριστοῦ*. Allein wir haben bereits geltend gemacht, dass der Begriff *ἐπισκοπή* diese nähere Bestimmung ausschliesst, und dass derselbe höchstens einen Genitiv der Person hinter sich erwarten lässt, so dass ursprünglich entweder *ἐν τῇ ἐπισκοπῇ* allein oder mit *θεοῦ* gestanden haben muss. Dass unser Verfasser in der That als Subject der Heimsuchung Gott nicht Christus denkt, zeigen seine darauf bezüglichen Ausführungen in c. 23 und c. 35. Dort weist er die Zweifler darauf, dass

die Frucht eines Baumes in wenig Zeit zur Reife kommt, und fährt dann fort: „Fürwahr schnell und plötzlich wird sein Wille zur Erfüllung kommen, wie auch die Schrift bezeugt: „Bald wird er kommen und nicht verziehen, und plötzlich wird der Herr kommen in seinen Tempel, und der Heilige, den ihr erwartet“. Das Citat ist eine etwas freie Combination aus Jes. 13, 32 und Mal. 3, 1. Bei Maleachi ist neben dem Herrn der Engel des Bundes genannt. Unser Briefschreiber sagt statt dessen „der Heilige“, und kann darunter in Parallele mit *κύριος* nur wieder Gott selber verstehen. Könnte darüber noch ein Zweifel bestehen, so würde er aus dem Wege geräumt durch 35, 3. 4 wo es heisst: „Was wird also erst jenen bereitet sein, die ausharren? Der Schöpfer und Vater der Zeiten, der Allheilige allein kennt ihren Reichtum und ihre Schönheit. Darum wollen wir wetteifern, in der Zahl derer erfunden zu werden, die ihn erwarten, damit wir Anteil bekommen an den verheissenen Geschenken“. Keiner Wiederkunft Christi, wohl aber dem Kommen Gottes sieht unser Briefschreiber entgegen und zwar in Bälde. Jetzt ist die Zeit der sauren Trauben, aber die Frucht ist da und wird rasch zur Reife gelangen.

Den Belohnungen der Frommen zur Zeit der Heim-suchung gehen Gerichte zur Seite oder voran, vor denen die Gerechten durch die Barmherzigkeit Gottes beschirmt werden (28, 1). Die Vorbedingung für das alles aber ist, soweit es die Entschlafenen betrifft, die Auferstehung. Ihr widmet unser Briefschreiber ein besonderes Interesse. Bei der Erörterung der Auferstehungsfrage ist im überlieferten Text unseres Briefes nebenher auch in einigen Worten von der Auferstehung Christi die Rede. Aber da derselben nicht bloss keinerlei Heilsbedeutung zugeschrieben wird und sie nicht einmal als eine der Garantien der zukünftigen Auferstehung im Zusammenhang verwertet wird, haben wir jene beiläufige Bemerkung über die Auferstehung Christi in c. 24 für eine nachträgliche Zuthat erklären müssen. Für den ursprünglichen Briefschreiber ruht die Gewissheit der zukünftigen Auferstehung abgesehen von



der alttestamentlichen Verheissung (Ps. 27, 7; 3, 6; Hiob 19, 25. 26) vornehmlich auf einigen bedeutsamen, natürlichen Zeichen, die Gott gegeben hat. Durch den Wechsel von Nacht und Tag, durch die Saat und ihren Verwesungs- und Erstehungsprocess zeigt Gott fortwährend die künftige Auferstehung. Den grössten und wunderbarsten Beweis dafür findet aber Clemens in dem Vogel Phönix. Wenn nämlich dieser je nur in einem Exemplar existirende Vogel im Alter von 500 Jahren in dem aus Wohlgerüchen bereiteten Nest stirbt, dann ersteht, wie Clemens in Übereinstimmung mit klassischen Autoren erzählt, aus dem Aas des alten ein neuer Phönix, der, wenn er erstarkt ist, mit dem Nest und den Gebeinen seines Vorfahren aus Arabien nach Aegypten fliegt, um dieselben auf dem Altar zu Heliopolis niederzulegen und dann zurückzukehren. Die Aufzeichnungen der Priester in Aegypten bezeugen, wie Clemens versichert, dass dies um die 500 Jahre geschehe.

Diese Phönixgeschichte ist in den Augen unseres Verfassers das grösste Gotteswunder, das für die Wahrheit der zukünftigen Auferstehung zeugt. Und die Ausführlichkeit und Wichtigkeit, womit der Briefschreiber diese Geschichte behandelt, scheint sich uns nur recht erklären zu lassen aus der Absicht des Clemens, den Korinthern zu zeigen, dass man auch ohne den Glauben an die Auferstehung Christi dennoch der zukünftigen Auferstehung völlig versichert sein kann. Das Phönixwunder muss bei Clemens das Wunder der Auferweckung Christi als Beweis für die Auferstehung ersetzen.

Für den Standpunkt des Clemens ist nun aber weiter ganz besonders bezeichnend seine Auffassung und Verwertung des alttestamentlichen Cultusgesetzes. Dasselbe besteht nach Clemens immer noch zurecht und hat — jedenfalls in gewissem Sinne — fortdauernde Verbindlichkeit für die Gegenwart. Wie eigentümlich hierin der Standpunkt des Clemens ist, tritt am hellsten zu Tage, wenn wir damit die Stellung vergleichen, die der Verfasser des Hebräerbriefs und derjenige des Barnabasbriefs in dieser Frage einnehmen. Nach dem Hebräerbrief verhält sich der alte

Bund zum neuen wie das sinnlich andeutende, schwache, unzulängliche Vorbild zur höheren Erfüllung. Ist die letztere da, dann ist die Vorstufe verfallen. Das gilt speciell auch vom alttestamentlichen Priestertum und Opferdienst. Und was den Barnabasbrief betrifft, so wird darin einesteils gezeigt, wie die wesentlichen Elemente der jüdischen Religion, die Opfer, das Fasten, der Bund, die Beschneidung, der Sabbat, der Tempel von Gott im Alten Testamente selbst verurteilt sind, anderenteils wie die alttestamentliche Gesetzgebung und Offenbarung nur dann verstanden werden kann, wenn man sie allegorisch und typologisch auf Christus, seine Person, sein Werk und seine Lehre bezieht und sie nicht unmittelbar wörtlich nimmt wie die Juden thaten.

Keinem dieser verschiedenen Standpunkte kann der des Clemens unmittelbar zur Seite gestellt werden. Nach Clemens liegt in den Vorschriften über die jüdischen Cultusinstitutionen und Cultusgebräuche, über die Ämter und Functionen des Hohenpriesters, der Priester und Leviten, über die Opfer und die anderen gottesdienstlichen Verrichtungen immer noch auch der für die Gegenwart giltige Wille Gottes ausgedrückt. Clemens redet davon, in den Capiteln 40 und 41, als ob das alles immer nach unmittelbare Wirklichkeit wäre, weil es eben als fortdauernd giltige Gottesordnung idealiter fortbesteht. Auf der andern Seite citirt er freilich in c. 18 das Wort: „Denn hättest du Opfer gewünscht, ich hätte sie dir gebracht; doch an Brandopfern hast du kein Wohlgefallen. Opfer für Gott ist ein zerknirschter Geist“. Und noch bestimmter erklärt er in c. 52: „Der Herr des Weltalls, Brüder, genügt sich selbst. Er hat von niemand etwas nötig, als dass man sich zu ihm bekenne“, und was man ihm bringen muss, das ist nach der weiteren Ausführung in c. 52 das Lobopfer und das Opfer des zerknirschten Geistes. Auch nach c. 35 (Schluss) will Gott durch Lobopfer verherrlicht werden, und ist dies der Weg, der zu Gottes Heil führt.

In diesen letzteren Auslassungen scheint nun ein offener Widerspruch mit den Capiteln 40 und 41 vorzu-

liegen. Die Frage ist also, wie kommt Clemens über diesen Widerspruch hinweg? Sein alttestamentlicher Standpunkt legt ihm dabei grosse Zurückhaltung auf. Eine Lösung, wie sie der Hebräerbrief gibt, kann er nicht acceptiren. Noch viel weniger kann er gegen die alttestamentlichen Cultuseinrichtungen polemisiren in der Weise, wie es in einem Teil des Barnabasbriefes geschieht. Auch die allegorisch-typologische Umdeutung alttestamentlicher Gebräuche, die wir in andern Teilen des Barnabasbriefes finden, geht ihm noch zu weit. Aber in einer gewissen, wenn auch entfernten Annäherung an diesen Standpunkt bewegt er sich, wenn er sagt, dass in den alttestamentlichen Cultusvorschriften und Cultusordnungen ihm und seinen Lesern Gnosis geschenkt sei (41, 4), ja dass es dabei gelte in die Tiefen der göttlichen Erkenntnis einzudringen, um Gottes Willen hinsichtlich des Cultus zu verstehen (40, 1). Die alttestamentlichen Cultusvorschriften drücken für uns also auch jetzt noch den Willen Gottes aus, aber Gnosis ist nötig, um zu verstehen. inwiefern oder inwieweit sie dies thun. An eine unmittelbare Übertragung der alttestamentlichen Opfer- und Priesterschaftsordnung auf die Gegenwart kann nun schon darum nicht gedacht werden, weil dieselbe als solche nur für den Jerusalemischen Tempel Giltigkeit hatte (41, 3). Die verpflichtende Vorbildlichkeit der alttestamentlichen Cultusordnung kann daher nur in einem allgemeineren Sinne gelten, und gerade um dies zu verstehen, dazu ist Gnosis erforderlich.

Es genügt nun aber doch wohl kaum, mit Wrede und andern anzunehmen, dass Clemens sich auf das alttestamentliche Vorbild bloss berufe, um zu zeigen, dass auf gottesdienstlichem Gebiet Ordnung herrschen müsse. So sehr auf diesen Gedanken Nachdruck gelegt wird, erschöpft er die Sache doch keineswegs. In erster Linie kommt es Clemens darauf an, zu zeigen, dass der christliche Cultus die unmittelbare Fortsetzung des alttestamentlichen ist, dass der christliche Gottesdienst darum ein Opferdienst und das christliche Gemeindeamt ein mit dem Vollzug dieses Opferdienstes speciell betrautes, dem Laienstand

gegenüber scharf abgegrenztes Priesteramt ist. Daraus ergibt sich dann ganz von selbst, dass ebensowenig als beim alttestamentlichen Cultus beim christlichen irgend welche willkürliche Veränderungen und Eingriffe, sowohl was die Zeit und den Ort der Opfer als die darbringenden Personen betrifft, zulässig sind.

Die Frage ist nun aber, ob wir nicht selbst noch einen Schritt weiter gehen müssen. In den alttestamentlichen Cultusvorschriften ist für unsern Verfasser nicht bloss die Unterscheidung von Priestern und Laien von Bedeutung, sondern er weist auch mit Nachdruck auf den Unterschied von Hohepriester, Priester und Leviten. Es wäre darum nicht unmöglich, dass er auch hierin etwas Vorbildliches gesehen hätte für die Verhältnisse seiner Zeit. Allerdings die ausgeprägte dreifache Abstufung des Gemeindeamts, wie sie sich später darstellt in den Ämtern des Bischofs, der Presbyter und der Diakonen kennt Clemens noch nicht. Er redet nur von Presbytern. Aber wie es auf der einen Seite beinahe selbstverständlich ist, dass die Presbyter für untergeordnete Dienstleistungen bestimmte Personen zur Seite hatten, so ist es auf der andern Seite nicht unmöglich und selbst nicht unwahrscheinlich, dass die Presbyter bei aller principiellen Gleichheit in Rang und Stellung doch einen primus inter pares an ihrer Spitze hatten¹⁾. Eine solche Regelung der Dinge müssen wir selbst fast notwendig voraussetzen, um zu erklären, dass der Übergang von der Presbyterialverfassung zum monarchischen Episkopat sich, wie es scheint, so leicht und fast von selbst vollzogen hat. Und dass speciell Clemens unter den Presbytern der römischen Gemeinde seiner Zeit die Stellung eines primus inter pares wirklich eingenommen hat, darauf weist der Umstand, dass er und er allein im Namen der römischen Gemeinde den Brief nach Korinth geschrieben hat, und dass im Pastor Hermae (Vis. II, 4) die Vertretung der römischen Gemeinde nach Aussen dem Clemens ausdrücklich zugeschrieben wird.

1) Im Brief des Polykarp haben wir noch eine deutliche Spur von diesem früheren Stand der Verhältnisse,

Was die christlichen Cultushandlungen betrifft, so dürfen uns allerdings die Begriffe *προσφοραί, λειτουργίαι, δώρα*, die auf sie angewendet werden, nicht irreführen und veranlassen, an irgendwelche Darbringungen materieller Art zu denken. Die oben mitgetheilten Erklärungen des Clemens schliessen eine derartige Auffassung völlig aus. Es sind geistliche Opfer gemeint, Gebet, Preis und Dank. Aber unser Verfasser sieht eben darin nicht etwas Neues oder gar einen Gegensatz gegen die alttestamentlichen Opfergebote. Er sieht vielmehr im Gebetscultus einen wesentlichen Bestandteil des alttestamentlichen Cultus, den Bestandteil, der allgemeine und bleibende Geltung hat, während die materiellen Opfer nur für den Jerusalemischen Tempeldienst bestimmt waren.

Wenn unser Verfasser sodann geltend macht, dass nach dem im Alten Testament ausgedrückten Willen Gottes die cultischen Handlungen zu bestimmten Zeiten und Stunden zu verrichten seien, so ist wiederum die Frage, ob wir dabei nur ganz allgemein an irgendwelche zeitliche Fixirung zu denken haben, oder ob hier nicht eine bestimmtere Beziehung auf das alttestamentlich-jüdische Cultusvorbild obwaltet. Unser Verfasser dürfte hier doch vielleicht genauer reflectiren auf das alttestamentliche Gebot der Sabbatfeier und auf die durch die Zeit des jüdischen Morgen- und Abendopfers bestimmten jüdischen Gebetszeiten. Allerdings drückt er sich etwas allgemein aus, und zwar wohl absichtlich mit Rücksicht auf seine Korinthischen Leser, die ohne Zweifel denn Herrntag gefeiert haben. Aber dass Clemens für sich speciell an den Sabbat als eine noch geltende Institution gedacht hat, erscheint mir doch sehr wahrscheinlich nicht bloss wegen seines alttestamentlichen Standpunkts überhaupt, sondern insbesondere weil die Auferstehung Christi, die der Feier des Herrntags zu Grunde liegt, für ihn kein Glaubenspunkt gewesen ist.

Wenn wir alles übersehen, dann hat der eigentümliche Glaubensstandpunkt unseres Verfassers seinen Grund darin, dass er in der alttestamentlichen und christlichen Religion nicht zwei verschiedene Religionen sondern eine unmittel-

bare Einheit sieht. Dies hat seine Wirkungen nach beiden Seiten. Es folgt daraus von selbst, dass das Wesen des Christentums bestimmt wird durch die alttestamentliche Religion, während umgekehrt wieder auf die Auffassung dieser letzteren die christliche Religionsanschauung und die historische Thatsache des Christentums selbst einen erheblichen Einfluss geübt hat. Freilich geht dieser Einfluss nicht soweit, dass unser Verfasser das Alte Testament einfach christianisiren, Christus als praeexistentes Offenbarungsmedium Gottes bereits dem Alten Testament überordnen und weiter die christlichen Lehren von der Menschwerdung, Erlösung und Versöhnung Christi im Alten Testament begründet finden und daraus ableiten würde. Im Gegenteil, da in der alttestamentlichen Religion die Person Christi keinerlei Heilsbedeutung gehabt hat, kann sie dies auch in der Fortsetzung jener, im Christentum nicht haben. Die historische Person Jesu kann nur in Parallele treten zu den menschlichen Werkzeugen, deren sich Gott schon im Alten Testament zur Ausführung seines Willens bedient hat (8, 1; 5, 2). Damit fallen für unsern Verfasser alle die obengenannten specifisch christologischen Lehrstücke ganz von selbst. Von Taufe und Abendmahl wird im Brief überhaupt geschwiegen. Doch kann der Verfasser die erstere als Busstaufe, ohne christologische oder trinitarische Formel, anerkannt haben, und was die Abendmahlsfeier betrifft, so kann sie unser Briefschreiber höchstens in einem ihrer Auffassung in der Didache verwandten Sinne acceptirt haben.

Unter diesen Umständen ist es sehr merkwürdig, dass unser Verfasser zu den Paulinischen Briefen, speciell dem Römer- und dem ersten Korintherbrief, doch nicht bloss in einem negativen sondern auch wieder positiven Verhältnis steht. In den Briefen des grossen Heidenapostels, dem unser Verfasser schon als solchem eine hohe Verehrung entgegen bringt, findet er eine für weite Kreise massgebende Darlegung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, die erste und einzige vielleicht, die er überhaupt kennt, jedenfalls die bedeutendste, mit der er sich

auseinanderzusetzen allen Anlass hat, schon an und für sich, wohl aber auch gegenüber Paulinern in Rom und jedenfalls jetzt gegenüber der paulinischen Gemeinde zu Korinth. Wohl muss Clemens die Glaubensauffassung dieser Briefe in ihrem innersten Kern, ihrer Christuslehre, negieren, und doch übt ihre Gedanken- und Begriffswelt Einfluss auf ihn und seine Auffassung der Religion. Die Rolle, welche die Begriffe Erwählung, Berufung, Rechtfertigung durch den Glauben, die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Werken, der Lobpreis der Liebe, die Auferstehungsfrage in unserem Briefe spielen, weist deutlich zurück auf jene Briefe des Paulus und die Eindrücke und Anregungen, die unser Verfasser von dorthier empfangen hat. Allerdings kann er alle jene Begriffe und Lehrelemente nicht einfach aus den Paulinischen Briefen übernehmen mit der Deutung, Begründung und Beziehung, die sie dort haben, er muss sie alle mehr oder weniger seinem alttestamentlichen Standpunkt anpassen, und sie so interpretieren und bewerten, dass sie innerhalb des einen grossen Zusammenhangs der alttestamentlichen und christlichen Religion gleichmässig Geltung haben. Aber aus all dem ergibt sich deutlich, dass der Verfasser an den paulinischen Briefen erst recht gelernt hat, die Religion begrifflich zu erfassen und das Wesentliche in ihr zu erkennen. Unter die hier gewonnenen Gesichtspunkte stellt er auch die alttestamentliche Religion, und dies hat, wie überhaupt der Universalismus und der freie sittliche Geist des Christentums der alttestamentlichen Religion in der Auffassung unseres Verfassers den national-beschränkten, äusserlich-gesetzlichen Charakter abgestreift und ihr ein mehr oder weniger christliches Gepräge gegeben. Vom Gesetz als solchem ist nirgends im Brief die Rede. Unser Verfasser spricht einmal von den Gesetzesverordnungen des Moses (43, 1), sonst stets von den νόμιμα ¹⁾, προστάγματα, δικαιώματα oder auch der πολιτεία τοῦ Θεοῦ. Aber der alttestamentlichen

1) Die Lesart νόμοις statt νομίμοις in 1, 3 ist durchaus unwahrscheinlich, vornehmlich im Vergleich mit 3, 4; 40, 4.

mentlich-jüdische Grundzug der Religion ist doch der alles beherrschende, der Gedanke nämlich, dass der Mensch, wenn auch durch Gottes Gnade dazu in Stand gesetzt, durch Glaubensgehorsam und Liebeswerke sich sein Heil verdienen muss.

Die Religion des Clemens ist ein ganz eigenartiger Typus, der sich mit keinem der uns aus dem Neuen Testament bekannten Typen deckt. Als christlich kann dieser Standpunkt, wie gesagt, nur im allgemeinsten Sinne bezeichnet werden. So hoch Clemens auch das Auftreten und die Thätigkeit Jesu und seiner Apostel schätzt, die Bedeutung, die er dem ersteren zukennt, geht über diejenige eines alttestamentlichen Gottesmannes nicht hinaus. Selbst das Prädikat „Christus“ weigert er sich, ihm jemals zu geben. Er kann darum auch sich und die Seinen nicht mit dem Christennamen bezeichnen haben. Er fühlt sich einzig und allein als ein Glied des Gottesvolkes Israel. Man wird daher die Religion des Clemens zutreffender als ein erneuertes Judentum bezeichnen müssen oder vielmehr als die Religion jener „Gottesfürchtigen“ aus den Heiden, die ursprünglich im Anschluss an die Synagoge ihr Heil gesucht, dann aber sich dem Christentum zugewendet hatten, nicht sowohl um hier eine neue Religion als vielmehr die religiöse Vollberechtigung zu finden, die ihnen das Judentum verweigerte.

Die Religionsanschauung dieser Leute stand der Hauptsache nach fest, ehe sie Christen wurden, sie nahmen sie mit ins Christentum herüber. Für sie war das Christentum nichts anderes als das aufgeklärte, geläuterte und universalistisch entwickelte Judentum, das ihnen die volle Teilnahme an der alttestamentlichen Religion und die volle Zugehörigkeit zum Volke Gottes garantierte, ohne sie dem national-gesetzlichen Wesen des ersteren, der Beschneidung, den Reinheits- und Speisevorschriften zu unterwerfen.

Auf diese Weise wird man die Religion des Clemens am besten erklären. Aber die Genesis derselben wird nicht erst bei Clemens persönlich zu suchen sein. Was Clemens glaubt, muss auch der Hauptsache nach der Glaube derer ge-

wesen sein, in deren Namen er schreibt, d. h. der römischen Gemeinde oder jedenfalls ihrer Mehrheit, und die Wurzeln dieses Glaubens werden bis in die Anfänge der römischen Gemeinde zurückgehen. Schon der paulinische Römerbrief ist ja durchgehends eine Auseinandersetzung mit einer Gemeinde, die zwar im Wesentlichen aus geborenen Heiden bestand, deren Glaubensinteresse aber ganz am Gesetz bezw. der alttestamentlichen Offenbarung und der Erwählung Israels hieng, und der darum der Brief die besondere Heilsbedeutung der Person, des Todes und der Auferstehung Christi in wiederholten Anläufen deutlich zu machen sucht. Die Gläubigen der römischen Gemeinde scheinen sich von Anfang an zumeist aus den Kreisen jener in Rom so zahlreichen halben Proselyten, der sogenannten Gottesfürchtigen, rekrutirt zu haben, die zwar die Selbständigkeit und die freie Bewegung, die ihnen das Christentum bot, dankbar acceptirten, aber im Übrigen doch den Glaubensstandpunkt festhielten, den sie früher eingenommen hatten. Der Religionstypus, der uns im 1. Clemensbrief entgegentritt, ist also nicht erst durch den Briefschreiber geschaffen. Er war ihm selber bereits überliefert. Nur der konkrete Ausdruck, den jener Glaubensstandpunkt, speciell auch durch die Auseinandersetzung mit dem Römerbrief und ersten Korintherbrief des Paulus in unserem Briefe gefunden hat, geht auf die Rechnung des Clemens.

V. DIE GEMEINDEN VON KORINTH UND ROM NACH DEM 1. CLEMENSBRIEF.

Der Anlass zu dem Brief ist ein Streit, der innerhalb der Korinthischen Gemeinde ausgebrochen ist. Durch eigene, plötzlich und wiederholt über sie hereingebrochene Bedrängnisse gehindert vermag die römische Gemeinde erst verhältnissmässig spät der Angelegenheit ihre Aufmerksamkeit zu schenken und ein ernstes Wort zum Frieden zu reden. Die römische Gemeinde thut dies aus brüderlicher Anteilnahme und frommem Pflichtgefühl, denn dass sie von der einen oder andern Partei zu Korinth zum Einschreiten aufgefordert worden sei, ist dem Brief nicht zu entnehmen. Der Streit in der alten, angesehenen, namentlich auch wegen ihrer Gastfreundschaft bekannten und vielgepriesenen Gemeinde zu Korinth hatte überall, selbst bei den Heiden grosses und unliebsames Aufsehen erregt. Das Gerücht davon war weithin gedrungen und so auch, wie der Briefschreiber in c. 47 (6. 7) mittheilt, nach Rom gekommen, wo man zumal von manchem über Korinth Zugereisten die Klagen über den Niedergang der Korinthischen Gastfreundschaft vernommen haben wird.

Dass man in Rom über die Ursachen und den Verlauf des Streits hinreichend unterrichtet war, dürfen wir wohl von vornherein annehmen. Aber eine andere Frage ist, wie weit der Brief uns über diese Dinge Aufschluss gibt. Sicher ist, dass der Streit zur Zeit, da der Brief geschrieben wurde, schon einige Zeit geherrscht hat, und dass er immer noch nicht beendet ist (46, 9). Um was der Streit sich

dreht, wird uns ebenfalls, wenigstens der Hauptsache nach, deutlich genug in dem Brief mitgeteilt. Einige Presbyter, die schon längere Zeit ihr Amt mit Ehren verwaltet hatten, waren unter Anführung von einer oder zwei Personen von der Gemeinde abgesetzt worden (44, 3—6; 47, 6. 7). Hätte sich nun die ganze Gemeinde gegen jene Presbyter erhoben, so wäre der Streit sofort zu Ende gewesen. Aber es ist ein Schisma, eine Spaltung in der Gemeinde entstanden (46, 9), und daraus ist zu schliessen, dass nur die Majorität der Gemeinde jenen Schritt gegen die Presbyter unternahm, während eine Minderheit es mit den letzteren hielt. Das ist so ziemlich alles Thatsächliche, was wir aus dem Brief über den Streit erfahren.

Früher freilich hat man über den Streit viel mehr zu wissen gemeint und sich eingebildet, seine Ursachen bis ins Einzelste feststellen zu können. Alles was überhaupt im Briefe steht, brachte man zu dem Streit und seiner Veranlassung in unmittelbare Beziehung, so dass es ein Leichtes schien, ein sehr reich entwickeltes Bild von den Zuständen der Gemeinde sich zu entwerfen. In dieser Weise ist besonders Gundert ¹⁾ zu Werk gegangen. Die Führer der Empörung sollen paulinische Heidenchristen gewesen sein, welche die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und von der Freiheit vom Gesetz überspannend die Werke verwarfen (c. c. 32—34), obwohl sie selbst wieder gewisse asketische Ideale hatten (48, 5). In ihrer Gesetzesverachtung, im Bewusstsein zugleich ihres Reichtums (73, 1) und vor allem ihrer Weisheit und Erkenntnis (48, 5) machten sie sich prahlerischer Selbstüberhebung schuldig (13. 14. 30), vergassen der christlichen Pflicht der Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft (38, 2; 10—12), sahen mit Verachtung nieder auf die armen Brüder aus Palästina, die sie nach Gal. 2, 10 hätten unterstützen sollen, erhoben den gesetzstrengen Presbytern gegenüber selber Anspruch auf Leitung der Gemeindeangelegenheiten und lösten alle Bande der Ordnung, indem

1) Zeitschrift für luth. Theol. und Kirche 1853 S. 638 ff.; 1854 S. 29 ff. 450 ff.

sie selbst den Frauen öffentlichen Einfluss gestatteten (21, 6ff.). Und wenn noch etwas geschickt ist, um das lieblose Wesen und die weltliche Gesinnung (c. 11) der Empörer zu erklären, so ist es nach Gundert dies, dass sie, nachdem die Parusieerwartung während der Neronischen Verfolgung sich nicht erfüllt hatte, überhaupt an der Wiederkunft des Herrn (c. 23), am Gericht und an der Auferstehung (c. c. 24—27) zweifelten.

Wie bedenklich die Methode ist, mit deren Hilfe Gundert zu diesem Resultate kommt, zeigt schon eine allgemeine Überlegung. In dem Brief werden so ziemlich alle Fragen des Glaubens und Lebens berührt, und wenn man davon ausgeht, so kommt man zu dem Schlusse, dass in der Gemeinde zu Korinth buchstäblich alles in Frage gestellt war. Das ist schon an und für sich unwahrscheinlich. Aber auch im Einzelnen bewähren sich die Aufstellungen Gunderts nicht. Mit der Behauptung, dass die Aufrührer die Werke verachteten, kontrastirt schon auffallend das Zugeständnis, dass sie selber asketische Ideale hatten. Aber es liesse sich schliesslich ebensogut behaupten, dass der Briefschreiber den Korinthern zu Gemüt führen wolle, dass der Mensch, obwohl er Werke zu vollbringen habe, doch durch den Glauben gerechtfertigt werde.

Thatsächlich dürfte weder das eine noch das andere zutreffen. Die Sache wird anders aufzufassen sein. Jene Auseinandersetzung über Rechtfertigung, Glauben und Werke ist für unsern Verfasser zunächst einfach eines der Mittel, um den Korinthern die Notwendigkeit demütiger und gehorsamer Unterwerfung unter den Willen Gottes zum Bewusstsein zu bringen. Soweit dagegen jene Auseinandersetzung eine dogmatische Belehrung enthält, ist sie nicht durch den Streitfall veranlasst, auch nicht bloss für die aufständische Partei zu Korinth bestimmt, sondern für die ganze Gemeinde, der unser Briefschreiber bei dieser Gelegenheit seine eigentümliche Auffassung jener Fragen gerne darlegen möchte. Es ist der abweichende alttestamentliche Standpunkt, der unsern Verfasser der paulinischen Gemeinde zu Korinth gegenüber zum Dogmatisiren

bringt. Ganz ähnlich steht mit der behaupteten Verwerfung von Auferstehung und Wiederkunft seitens der Korinther. Beides gehört ja zu der „gemeinsamen Hoffnung“ (51, 1 cf. 57, 2), wie der Briefschreiber sich ausdrückt. Wie kann er den Korinthern mit dem Verlust dieser gemeinsamen Hoffnung drohen, wenn sie dieselbe überhaupt verwerfen? Auch von der Auferstehung und dem Kommen Gottes zum Gericht spricht der Verfasser zunächst nur, weil er durch den Hinweis darauf seinen Ermahnungen um so mehr Nachdruck und Gewicht verleihen zu können meint. Wenn er in Bezug auf jene Glaubenssätze etwas befürchtet, so ist es höchstens dies, dass die Korinther dieselben sich nicht ernstlich und überzeugt genug gegenwärtig halten als Motiv für einen gottesfürchtigen Wandel. Aber mit dem Streit zu Korinth und seinen Ursachen hat das direkt durchaus nichts zu schaffen. Es kann sich neben der allgemeinen paränetischen Absicht auch hier wieder nur darum handeln, dass unser Verfasser die Korinther und zwar alle zusammen zugleich mit seiner eigentümlichen Auffassung und Begründung jener Glaubenselemente, speciell der Auferstehung, bekannt zu machen sucht.

Gegenüber den andern Zügen, die Gundert in seiner Schilderung der korinthischen Empörer verwertet, ist ebenfalls die grösste Vorsicht geboten. Von einem Gegensatz zwischen gesetzestrengen und gesetzefreien Elementen innerhalb der korinthischen Gemeinde oder von einem Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen daselbst ist im Briefe nichts angedeutet. Dass den Frauen Einfluss auf die öffentlichen Angelegenheiten eingeräumt worden sei, davon ist ebenfalls nirgends die Rede. Der Verfasser des Briefs rühmt (21, 6 ff.) das frühere schöne Leben der korinthischen Gemeinde. Man hielt sich an Gottes Satzungen, gehorchte den Vorgesetzten, respectirte die Älteren, gab den Kindern eine gute Erziehung und hielt die Frauen an zu edlem, züchtigem Anstand. Zu diesem Zustand und zu diesen Aufgaben sollen die Korinther zurückkehren, und wenn der Briefschreiber dabei hervorhebt, dass die Frauen ein sanftes Wesen zeigen, die Herrschaft

über ihre Zunge durch Schweigen offenbaren und ihre Liebe jedem Gottesfürchtigen ohne Unterschied gleichmässig zuwenden müssen, so kann man daraus nur schliessen, dass der Streit eben auch die Gemüter der Frauen erregt, ihre Zungen in Bewegung gesetzt und ihr Verhalten gegenüber anderen, besonders Unterstützungsbedürftigen, beeinflusst hat.

Wer zur einen Partei hielt oder an die eine Partei sich wandte, dem wurde von der anderen nicht geholfen. Kein Wunder, dass die Gastfreundschaft und die Wohlthätigkeit, durch die sich die Korinther ausgezeichnet hatten, in Folge des Streites leiden mussten, wie es überhaupt natürlich ist, dass durch einen solchen erbitterten Zwist allerlei weniger schöne menschliche Leidenschaften und Untugenden an die Oberfläche traten. Der Briefschreiber, der mit aller Entschiedenheit für die abgesetzten Presbyter Partei ergreift, nimmt in der Aufzählung solcher schlechten Eigenschaften gelegentlich den Mund etwas voll, aber dass er es in Wirklichkeit nicht so schlimm meint, beweist die Thatsache, dass er die Korinther als „Brüder“ und „Geliebte“ anredet und sie als gläubige und hochzuschätzende Männer betrachtet, die einen Blick geworfen haben in die Aussprüche der Zucht Gottes (62, 3). Selbst von denen, die den eigentlichen Anlass zu der Empörung gegeben haben, hegt der Briefschreiber schliesslich die besten Erwartungen. Er hofft, dass sie sich den Presbytern unterwerfen, Strafe zur Busse auf sich nehmen, ja selbst edelmütig und aufopfernd genug seien, um Korinth zu verlassen und damit den Stein des Anstosses aus dem Weg zu räumen (c. 54).

Zu einer Erkenntnis der Ursachen des Streits trägt das Gerede des Briefschreibers von diesen und jenen Untugenden also wenig bei.

Am ehesten hat noch Grund und Bedeutung diejenige Behauptung Gunders, nach welcher die korinthischen Unruhestifter freche und hochmütige Leute waren, die prahlerisch auf ihre Geistesgaben, ihre Weisheit und Erkenntnis pochend selber die Leitung der Gemeindeangelegenheiten in die Hand zu nehmen beehrten. So hatte schon früher

Hilgenfeld ¹⁾ einerseits zwar in der Tyrannei der Presbyter andererseits aber in der Überhebung einzelner auf ihre Gaben pochender Personen den eigentlichen Ursprung des Streites gesehen. Und auf diesen Punkt hat dann auch Lipsius ²⁾, obwohl er daneben noch viel von Gunderts Vorstellungen festhält, besondern Nachdruck gelegt. Doch fasst er den wesentlich persönlichen Streit zugleich bestimmt als einen principiellen auf, sofern er den Vertretern der amtlichen Autorität Pneumatiker gegenüber treten lässt, die sich als solche für die berufenen Führer der Gemeinde gehalten hätten. In diesem principiellen Gegensatz zwischen Amt und Geist hat nun neuerdings besonders Wrede ³⁾ den Kern und Mittelpunkt des Streites finden wollen. Doch wagt er über diese allgemeine These nicht hinauszugehen, da Clemens bei seiner Charakteristik der Pneumatiker (c. 38. 48) keine Photographie der Führer gebe, sondern unter dem Einfluss des ersten Korintherbriefes von Paulus schreibe. Der Kultus müsse indessen das Feld gewesen sein, auf dem die „Führer“ und die Presbyter als Rivalen zusammengetroffen seien. Lehre, Vortrag von Gnosis, Prophetie, Gebet seien die Dinge, welche in Frage zu kommen scheinen, ohne dass man sagen könne, in welcher Weise. Hier werde es denn auch wahrscheinlich, dass die Presbyter des Klemens ebenso wie die *ηγούμενοι* des Hebräerbriefes von Amtswegen mit dem *λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* zu thun gehabt hätten. Alle weitergehenden Vermutungen seien leider unsicher.

Der jüngste Bearbeiter des ersten Clemensbriefes, Knopf ⁴⁾, hat sich mit dieser Auffassung Wredes nicht befreunden können. Sie geht ihm immer noch zu weit. Von einer principiellen Gegenüberstellung von Amt und Geist zu reden, geben die Daten des Briefes nach Knopf keine Veranlassung. Die Stellen, auf die sich Wrede berufe, reichen zum Beweis nicht aus, und da ja nur einige Presbyter

1) Die apostol. Väter, 1853, S. 78 f.; Nov. test. extra can. ed. altera, I, p. XXXIX.

2) De Clementis Rom. epistola ad Corinthios prioro disquisitio, 1855, p. 118.

3) a. a. O. S. 25 ff. S. 30 ff.

4) Der erste Clemensbrief, Leipzig, Hinrichs, 1899, S. 163 ff.

abgesetzt, die anderen dagegen im Amt belassen worden seien, so sei ganz klar, dass es sich nicht um die Stellung der Presbyter als solcher gehandelt habe. Auch dass die Gegner oder Rivalen auf dem Gebiet des Cultus zusammengetroffen seien, sei nicht zu beweisen. Die Opposition könne verschiedene Momente in sich befasst haben. Da könne zusammengekommen sein: spezifische Geistesbegabung bei einzelnen, aber auch rein rednerische Fertigkeit, Bildung und bürgerliches Ansehen, Reichthum und gesellschaftliche Stellung, andererseits aber vielleicht auch social niedere Stellung, Armut, die sich gegen Bevormundung durch die Reichen und Mächtigeren auflehnte, ferner berechnete Opposition gegen die Anmassungen der Amtsträger, persönliche Reibereien und Eifersüchteleien, ehrgeizige Strebereien und dergleichen. In den Streit der Gemeinde spiele irgendwie die Stellung der Presbyter hinein. Und der Ort für die Austragung der Differenzen sei natürlich die Gemeindeversammlung gewesen, bei der die ἀρχηγοί in der Macht ihres Wortes den Presbytern entgegengetreten seien.

Es mag sein, dass man mit der Behauptung eines principiellen Gegensatzes zwischen Amt und Geist die Ursache des Streites, um den es sich in Korinth gehandelt hat, überspannt. Aber eine gewisse Wahrheit liegt dieser Behauptung doch zu Grunde, und es will mir scheinen, als ob Knopf mit seinen Ausführungen die Sachlage unklarer macht, als sie thatsächlich ist. Der Brief selbst führt uns doch zu bestimmteren Vorstellungen. Einige wenige Leute, ein oder zwei Personen haben den Anlass zu dem Aufruhr oder der Empörung gegeben (1 1; 14, 1; 47, 6; 51, 1; 57, 1). Sie haben zu Streit und Empörung aufgereizt, die Gemeinde hat sich ihren Bestrebungen dienstbar gemacht (14, 1. 2), und die Folge ist die Absetzung einiger Presbyter gewesen (44, 6). Aber auch jetzt noch erscheint unserem Briefschreiber der Streit so sehr an jene wenigen Personen geknüpft, dass nach seiner Ansicht mit ihrer Entfernung aus Korinth der Friede sofort wiederhergestellt wäre (c. 54).

Wollen wir nun die Ursachen des Streits etwas genauer kennen lernen, so müssen wir sehen, wie jene Führer in

unserem Brief näher gekennzeichnet werden. Da ist es in erster Linie bezeichnend, dass sie genannt werden die Anfänger der Eifersucht (14, 1). Die Warnung vor dem ζήλος, vor der Eifersucht, und die Verurteilung dieser Untugend zieht sich wie ein roter Faden durch den ganzen Brief. Auf dieser Eifersucht, die sich nur gegen die Presbyter gerichtet haben kann, beruht schliesslich nach der Ansicht des Briefschreibers der ganze Streit. Aber wir erfahren doch noch etwas mehr. In 57, 2 wird den Anstiftern der Empörung zugerufen: „Lernet Gehorsam und leget ab die prahlerische und hochmütige Vermessenheit eurer Zunge. Denn es ist euch besser in der Heerde (Gottes) klein doch mitgezählt erfunden zu werden als durch dünnkelhafte Überhebung aus ihrer Hoffnung hinausgestossen zu werden“. Und dementsprechend wird in 21, 5 die Gemeinde ermahnt: „Lieber als bei Gott wollen wir anstossen bei thörichten und unverständigen Menschen, die sich selbst überheben und rühmen im Geprahle ihrer Rede“. Also grosse Zungen- und Redefertigkeit wird den Führern zugeschrieben. Damit brüsten sie sich, darauf beruht ihre Stärke sowie ihr Anspruch etwas zu gelten. Allein wenn wir es nun bloss mit eitlen, prahlerischen, disputirfähigen und disputirsüchtigen Leuten zu thun hätten, dann würde sich der grosse Einfluss und das grosse Ansehen, das sie bei der ganzen Gemeinde oder doch dem grössten Theile derselben hatten, und das die Gemeinde selbst zur Parteinahme für sie gegen einige Presbyter bestimmte, kaum genügend erklären. Wir müssen nicht vergessen, dass der Briefschreiber sich ganz auf die Seite der Presbyter als der rechtmässig eingesetzten Inhaber des von Gott verordneten Amtes stellt, und dass ihm darum die Führer der Empörung, sowohl was ihre Person als ihr Streben betrifft, von vornherein in einem sehr ungünstigen Licht erscheinen.

Wichtig wäre es deshalb zu wissen, wie die Führer der Empörung sich selbst beurteilt haben oder von der Gemeinde beurteilt worden sind, und es gilt darum zu sehen, ob der Briefschreiber nicht gelegentlich und unwillkürlich auch nach dieser Seite einigermaßen den Schleier

lüftet. In der That fehlt es nicht an einigen Stellen, die uns in der genannten Richtung einen weiteren Einblick verstatten. In 48, 5. 6 sagt der Briefschreiber zu seinen korinthischen Lesern: „Mag einer gläubig sein, geschickt, um Erkenntnis auszusprechen, weise in Beurteilung von Reden, züchtig in Werken, desto mehr hat er die Pflicht, demütig zu sein, je grösser er zu sein dünkt, und hat das allen Gemeinnützigem zu suchen und nicht das eigene Interesse“. Die Stelle beruht ganz auf Schriftworten. Dem Anfang liegt 1. Cor. 12, 8–10 zu Grunde, dann folgt eine Phrase aus Sir. 3, 18, während der Schluss anklingt an 1. Cor. 10, 24. (33). Aber man darf darum nicht meinen, dass die Stelle nicht auf die Verhältnisse zu Korinth zur Zeit des Clemens zu beziehen sei. Bezeichnend ist vielmehr, dass Clemens die Charakteristik von gewissen Persönlichkeiten, die er zu Anfang jener Stelle gibt, nicht einfach von Paulus übernimmt, sondern dass er sie allerdings unter Anlehnung an Paulus für seine Zwecke d. h. zur Anwendung auf den vorliegenden Fall frei sich zurechtmacht. Es kann darum kein Zweifel sein, dass auch diese Stelle sich auf die Anführer der Empörung zu Korinth bezieht. Auch darin handelt es sich wiederum um den Vorwurf des Missbrauchs gewisser Eigenschaften und Fähigkeiten, speciell rednerischer Talente, zu persönlichem Vorteil. Aber die Stelle gibt uns doch zugleich Gelegenheit, noch etwas tiefer in die Sache hineinzublicken. Wir sehen daraus zunächst, dass diese Leute ihres Glaubens und ihres frommen Wandels wegen bei der Gemeinde in hohem Ansehen standen, ferner aber dass sie nicht einfach eine behende, streitfertige Zunge hatten, sondern Gaben besaßen, die für die Unterweisung und Erbauung der Gemeinde von grosser Bedeutung waren, die Gabe, Erkenntnis auszusprechen und Reden weise zu beurteilen. Damit wird es in der That so gut als gewiss, dass es das Gebiet des Cultus gewesen ist, auf dem der Streit entbrannt ist. Und wenn nun in unserem Brief die Gegner der abgesetzten Presbyter als diejenigen vorgestellt werden, die den Streit angefangen haben, so scheinen sie selber dies in Abrede gestellt, die Schuld auf die Presbyter

geschoben und behauptet zu haben, dass sie den Frieden gewünscht hätten. Auf diese Annahme wird man geführt durch den Vorwurf, den der Briefschreiber den Führern der Empörung macht, dass ihre behauptete Friedensliebe nur Heuchelei sei (15, 1).

Wie hat man sich nun mutmasslicherweise den Ausbruch und Verlauf des Streites näher vorzustellen? Die Leitung des christlichen Gottesdienstes in Korinth lag in den Händen von bestellten Gemeindebeamten, die Clemens Presbyter nennt. Es waren Leute, die seit vielen Jahren ihr Amt versehen, und so gut sie konnten, ihre Pflicht erfüllt hatten (44, 3 ff.). Aber der Fehler war, dass sie nun alt geworden waren, und dass sie — mochten sie früher zur Zufriedenheit gewirkt haben — doch jetzt den Bedürfnissen der Belehrung und Erbauung im Gemeindegottesdienst nicht mehr recht genügten. Vielleicht auch dass ihre ganze Bildung und sociale Stellung den Anforderungen der Gegenwart nicht mehr entsprach (13, 1). Das alles wird den Korinthern wohl erst recht zum Bewusstsein gekommen oder gebracht worden zu sein, seitdem in der Gemeinde Personen sich hervorthaten, die ihrem Ansehen wie ihren Talenten nach die berufenen Leiter der Gemeinde zu sein schienen. Es waren jüngere Leute (3, 2), deren Frömmigkeit und keuschen Wandel, deren Gabe, Erkenntnis auszusprechen und Reden weise zu beurteilen, Clemens selber anerkennen muss (48, 5). Haben sie ohne Zweifel die Presbyter und deren Vorträge kritisirt, so wollten sie andererseits sich selber gerne hören lassen, und die Gemeinde wird diesen Wunsch geteilt haben. Da sie aber im gewöhnlichen öffentlichen Gemeindegottesdienst nicht zum Wort kommen konnten, oder vielmehr wohl trotz ihres Verlangens nicht zum Wort zugelassen wurden, so haben sie mit der ihnen anhängenden Mehrheit der Gemeinde den entscheidenden Schritt gethan und in der Gemeindeversammlung die Absetzung der Presbyter beschlossen, da diese den Erbauungsbedürfnissen der Gemeinde im öffentlichen Gottesdienst nicht genügten und die anderweitige Befriedigung derselben nicht gestatten wollten.

Und zwar hat die Absetzung ohne Zweifel nicht bloss einige Presbyter sondern alle betroffen. Abgesetzt wurden zwar, wie es 44, 5 heisst, einige Personen, aber dass alle Presbyter darunter zu verstehen sind, geht deutlich hervor aus 47, 6; 54, 2; 57, 1.

So etwa wird man sich den Gang der Dinge vorzustellen haben. War nun die Mehrheit der Gemeinde zu dem Schritt, den sie gethan, berechtigt? Das Recht der Gemeinde, Presbyter abzusetzen, wird an und für sich nirgends von Clemens bestritten. Aber in diesem Fall und gegenüber diesen Personen ist die Mehrheit der Gemeinde nach Clemens im Unrecht. Es sind nicht bloss persönlich gerechte Männer, sondern sie sind auch seiner Zeit unter Zustimmung der ganzen Gemeinde rechtmässig in ihr Amt eingesetzt worden und haben dasselbe lange Zeit hindurch zur Zufriedenheit der Gemeinde tadellos verwaltet (44, 3 ff.). Und der alttestamentliche Masstab, den er an den christlichen Cultus legt, gewährt Clemens noch besondere Mittel, um die abgesetzten Presbyter zu verteidigen und die aufständische Mehrheit der Gemeinde ins Unrecht zu setzen. Der christliche Cultus ist nach Clemens wie der alttestamentliche ein Opferdienst für Gott, also nicht ein Dienst zur Erbauung und Belehrung der Gemeinde, und Klagen gegen die Presbyter, die vom letzteren Gesichtspunkt aus erhoben werden, können darum gar nicht ins Gewicht fallen, wenn die Presbyter nur der ersteren Verpflichtung treu und vorschriftsmässig nachgekommen sind (44, 4). Und indem Clemens im Zusammenhang hiemit das Gemeindeamt als Priesteramt auffasst, erreicht er zugleich den Vorteil, den Stand der Gemeindebeamten als einen den Laien ¹⁾ gegenüber scharf abgegrenzten, besondern Stand darzustellen, in dessen Befugnisse von aussen niemand eingreifen darf (40. 41).

Bei diesem Versuch, das Wesen des christlichen Gottesdienstes und des christlichen Gemeindeamtes zu fixiren und dasselbe mit Garantien und Schutzmitteln zu um-

1) Cf. Sir. 45, 18.

geben, die es dem Bereich der Kritik und dem Eingreifen seitens der Gemeinde fast ganz entrücken, kann Clemens freilich sich nicht auf anerkanntes, geltendes Recht berufen. Er steht in dieser Beziehung noch ganz unfertigen Verhältnissen gegenüber und muss darum die Begründung seiner Auffassung sich erst selber schaffen. Clemens legt hier den Grund zum Kirchenrecht, und dass gerade er von seinem alttestamentlichen Standpunkt aus es thut, das ist für die Zukunft von ausserordentlicher Tragweite geworden.

Die Vertreter des kirchlichen Amtes, um dessen Verteidigung es Clemens zu thun ist, werden von ihm gewöhnlich Presbyter genannt. Der ganze Streit ist nach ihm ein Aufstand gegen die Presbyter (47, 6). Und dass Clemens darunter die kirchlichen Amtsträger versteht, beweist deutlich die Thatsache, dass er 54, 2 von den eingesetzten oder bestellten Presbytern (*τῶν καθισταμένων πρεσβυτέρων*) redet. Diesen amtlichen Sinn hat die Bezeichnung offenbar auch in 44, 5 und 57 1. Der Ausdruck kommt nun aber in unserem Brief auch noch in einer allgemeineren Bedeutung zur Anwendung. Clemens bezeichnet damit auch eine Altersklasse, die zu respektirenden Alten überhaupt im Gegensatz zu den Jungen. Dies ist der Fall in 1, 3 und 21, 6—8, und es ist bezeichnend, dass Clemens hier, wo er bei *πρεσβύτεροι* nur an Alte im allgemeinsten Sinne denkt, zuvor noch besonders von den kirchlichen Amtsträgern als den *ηγούμενοι* oder *προηγούμενοι* redet. Die *πρεσβύτεροι* im amtlichen Sinn sind freilich zugleich *πρεσβύτεροι* dem Alter nach, und darum kann Clemens den Streit in Korinth auch als eine Erhebung der Jungen gegen die Alten vorstellen (3, 3). Die Bezeichnung *πρεσβύτεροι* hat also bei Clemens eine weitere und engere Bedeutung. Alte sind immer darunter verstanden, aber es ist die Frage, ob bloss Alte damit gemeint sind, oder Alte in einem ganz spezifischen Sinne, d. h. die mit dem kirchlichen Amt betrauten Alten. Wo es nicht ausdrücklich vermerkt ist, muss es sich aus dem Zusammenhang ergeben.

Dass nun Clemens die kirchlichen Amtsträger Presbyter nennt, beweist in erster Linie, dass in seiner eigenen Ge-

meinde, Rom, dies ihr gewöhnlicher Titel gewesen ist. Die römische Gemeinde zur Zeit des Clemens muss also unter Presbytern gestanden haben, was durch den Pastor Hermae, speciell Visio I und II, bestätigt wird. Des Weiteren folgt aus jener Thatsache, dass der Titel Presbyter auch auf die kirchlichen Amtsträger in Korinth anwendbar gewesen ist. Doch ist damit noch nicht gesagt, dass dieselben auch in Korinth selbst gewöhnlich als Presbyter bezeichnet wurden. Es ist vielmehr möglich oder gar wahrscheinlich, dass man hier die Aemter der Episkopen und Diakonen hatte und die Amtsträger gewöhnlich auch mit diesen Titeln bezeichnete. Sprach nun aber doch jemand von den Presbytern zu Korinth, so verstand man daselbst doch ohne Weiteres, dass er damit die Episkopen meine. Für Clemens war die Bezeichnung Presbyter nicht bloss der Titel, der ihm von den römischen Verhältnissen aus geläufig war, sondern der ihm auch von seinem alttestamentlichen Standpunkt aus in Bezug auf die kirchlichen Amtsträger allein zulässig erschien, und darum hat er auch den Korinthern gegenüber an dieser Bezeichnung festgehalten.

Es ist also jedenfalls eine Mehrheit von principiell einander gleichstehenden Amtsträgern, die zur Zeit des Clemens an der Spitze der Gemeinden von Rom und Korinth standen und speciell die Leitung ihres Cultus (c. 40 und 44) in Händen hatten. Von einem monarchischen Episkopat, von einer Unterscheidung zwischen Bischof, Presbytern und Diakonen, ist noch keine Rede. Dennoch dürften wenigstens in Rom, wo Clemens inmitten der Presbyter die Stellung des anerkannten primus inter pares innegehabt zu haben scheint, bereits die Ansätze vorhanden gewesen sein, welche jene weitere Entwicklung der Gemeindeverfassung in monarchischer Richtung vorbereiteten.

Über den Erfolg der Friedensstiftung, die von der römischen Gemeinde durch ihren Brief und die Sendung der drei ergrauten Häupter Claudius Ephebus, Valerius Biton und Fortunatus in Korinth versucht worden ist, lässt sich nichts Sicheres sagen. Jene Personen sollten offenbar als Vertrauensmänner der römischen Gemeinde in Korinth die

Vermittlerrolle spielen. Vermutlich ist der Versuch geglückt. Diese Annahme ist an und für sich die wahrscheinliche und sie hat einen gewissen Anhaltspunkt in dem, was Eusebius (h. e. IV, 22, 1—3) aus Hegesippus uns mitteilt. Nachdem dieser einiges über den Brief des Clemens an die Korinther bemerkt habe, füge er, sagt Eusebius, hinzu: „und es blieb die Gemeinde der Korinther in der rechten Lehre, bis Primus in Korinth Bischof wurde; mit ihnen bis ich zusammengewesen, als ich nach Rom fuhr und ich verweilte bei den Korinthern längere Zeit hindurch, während welcher wir uns der rechten Lehre getrösteten“.

Für die Vergangenheit der Korinthischen Gemeinde lässt sich unserem Brief wenig entnehmen. Was er über den Streit zu Korinth in der apostolischen Zeit sagt, beruht lediglich auf dem ersten Korintherbrief. Nur dies können wir auf Grund unseres Briefes sagen, dass die Gemeinde zu Korinth bis zum Ausbruch des Streites sich einer ungestörten friedlichen Entwicklung und eines sehr blühenden Zustandes erfreute und wegen ihres Glaubens und Lebens überhaupt, insbesondere aber wegen ihrer Wohlthätigkeit und Gastfreundschaft einen ausgezeichneten Ruf genoss (vgl. besonders c. 2 und 3).

Viel bedeutsamer ist, was wir auf Grund des Briefes über die Vergangenheit der römischen Gemeinde positiv oder negativ feststellen können. Dabei kommen vor allem in Betracht die Mitteilungen, die Clemens über Petrus und Paulus in c. 5 und über weitere Opfer ungerechter Verfolgung in c. 6 macht. Nachdem Clemens die verderblichen Folgen der Eifer- und Streitsucht an einer Reihe alttestamentlicher Beispiele erläutert hat, die zeigen, wie gerade die Gerechten dadurch allerlei Leiden und Verfolgungen ausgesetzt waren, kommt er, andere Beispiele aus der alten Geschichte übergehend, zu den grossen Vorbildern des gegenwärtigen Zeitalters. Da wird er dann ganz von selbst besonders auf die Hauptapostel Petrus und Paulus geführt, nicht weil speciell die Geschichte der römischen Gemeinde sondern weil die des Christentums überhaupt sie ihm in erster Linie nahelegt. Man hat zwar gemeint,

dass Clemens in c. 5 und im Anfang von c. 6 sich ganz innerhalb des römischen Horizontes bewege, weil er an der letzteren Stelle von einer zahlreichen Schaar von Auserwählten redet, die Petrus und Paulus sich anreihend (*συνηθροίσθη*) aus Eifersucht viele Qualen erduldet hätten und so das schönste Vorbild „unter uns“ geworden seien. Allerdings ist es möglich das „unter uns“ (*ἐν ἡμῖν*) speciell auf die römische Gemeinde zu beziehen, wie das in 63,³ geschehen muss. Allein es könnte auch sein, dass das „unter uns“ einen allgemeineren Sinn hat wie in 55,², wo durch den Gegensatz zu den heidnischen Beispielen die Beziehung des Ausdrucks auf die Christen überhaupt ganz deutlich ist. Und selbst wenn das „unter uns“ in c. 6 nur auf die römische Gemeinde sich beziehen würde und hier nur von römischen Opfern, speciell denen der Neronischen Verfolgung die Rede sein sollte, so beweist das noch nichts für c. 5, da es sich im Anfang von c. 6 um eine neue, besondere Gruppe von Märtyrern handelt. Das *συνηθροίσθη* im Anfang von c. 6 weist durchaus nicht auf einen unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang, als ob die Auserwählten in c. 6 und die Apostel in c. 5 einer und derselben Verfolgung, d. h. der unter Nero zu Rom zum Opfer gefallen seien. Jenes Wort kann auch in einem allgemeineren Sinne genommen werden. Es behält seinen guten und vollen Sinn, auch wenn das Martyrium der in c. 5 und in c. 6 genannten Personen zeitlich und lokal nicht unmittelbar zusammenfiel. Wie wenig der Verfasser darauf ausgeht, nur römische Dinge zu erzählen, sieht man schon daran, dass er in c. 5 die ganze Lebens- oder Leidensgeschichte des Paulus behandelt, obgleich sie sich zum grössten Teil ausserhalb Roms abgespielt hat. Allerdings hat Paulus schliesslich ohne Zweifel in Rom sein Ende gefunden, aber daraus ist noch nicht zu schliessen, dass dies mit Petrus auch der Fall gewesen sein müsse. Im Gegenteil aus einer Vergleichung dessen, was in c. 5 über Petrus gesagt wird, mit dem, was daselbst von Paulus mitgeteilt wird, ergibt sich, wie ich meine, mit Sicherheit, dass Clemens von einer direkten Beziehung des Petrus zur

römischen Gemeinde, von einem Aufenthalt desselben in Rom und seinem Ende daselbst absolut nichts gewusst hat. Ist die Skizze des Lebens von Petrus überhaupt recht mager, unbestimmt und farblos ausgefallen gegenüber der lebhaften und konkreten Schilderung dessen, was Paulus gethan und erduldet hat, so fällt besonders ins Auge, wie ganz verschieden von dem Umfang und dem Schauplatz der Thätigkeit beider Apostel geredet wird. Haben wir auch in dem, was über Paulus gesagt wird, die Worte *το γενναῖον* — *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἔλθων* am Schluss von § 6 und im Anfang von § 7 für eine Interpolation erklären müssen, so wird doch schon im ursprünglichen Text mit Emphase von ihm hervorgehoben, dass er ein Herold gewesen sei im Morgen- und Abendland. Bei Petrus keine derartige Andeutung. Und doch müsste man eine solche neben dem, was von Paulus gerühmt wird, bestimmt erwarten, wenn Petrus wirklich nach Rom gekommen wäre. Aber Clemens schweigt bei Petrus völlig von einem Besuch des Westens — ein deutliches Zeichen, dass ihm von einem solchen nichts bekannt war.

Man könnte nun aber weiter fragen, ob sich den Mitteilungen des Clemens überhaupt entnehmen lässt, dass Petrus Märtyrer geworden ist. Clemens sagt, dass Petrus nicht bloss das eine oder andere Mal sondern häufig Mühseligkeiten erduldet habe, und fährt dann fort: *καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης*. Hienach könnte es scheinen, als ob das *οὕτω* dem *μαρτυρήσας* seinen Inhalt gebe durch die Beziehung auf die vorhergenannten zahlreichen Mühseligkeiten. Doch kann *μαρτυρήσας* auch ein neues Moment andeuten, das zu jenen Mühseligkeiten hinzutritt, oder ein besonderes Moment, das aus der Reihe derselben schliesslich noch extra hervorgehoben wird. So aufgefasst kann dann das *μαρτυρήσας* sich nur auf das Martyrium des Petrus beziehen. Dass dies die richtige Auffassung ist, beweist erstens die Thatsache, dass auf *μαρτυρήσας* unmittelbar die Worte folgen: *ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης*, zweitens dass es eine offenbar absichtliche Parallele bildet zu dem *μαρτυ-*

ρήσας bei Paulus, das wegen des Zusammenhangs mit ἐπὶ τῶν ἡγουμένων nur vom Martyrium verstanden werden kann. Endlich könnte man sich für die genannte Auffassung auch auf das ἕως θανάτου ἤθλησαν in 5,2 berufen, falls die Apostel ebenfalls zu den στόλοι zu rechnen sind.

Während Clemens also bei dem μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων in Anwendung auf Paulus ohne Zweifel an den Process des Apostels vor Felix und Festus und vor dem Kaiser in Rom denkt und ihn offenbar im Zusammenhang damit hier sein Ende gefunden haben lässt, bringt er Petrus zu Rom in keine Beziehung sondern lässt ihn anderswo den Zeugentod sterben.

Was unser Verfasser von den zahlreichen Mühseligkeiten des Petrus erzählt, könnte auf die Erzählung der Apostelgeschichte bzw. ihrer Quelle zurückgehen (Act. 4, 1 ff; 5, 17 ff; 12, 1 ff.). Vom Martyrium des Petrus dagegen muss er anderswoher Kenntniss gehabt haben. Ähnlich stehts mit den Angaben, die Clemens über das Leben des Paulus macht. Allerdings wenn er erzählt, dass Paulus siebenmal Ketten getragen habe, zur Flucht gezwungen und gesteinigt worden sei, so wird man das „siebenmal“ nicht gerade wörtlich nehmen dürfen. Es wird eben alttestamentlicher Gewohnheit entsprechend als runde Zahl zur Bezeichnung einer Mehrheit von Fällen angewendet sein, und zwar wird es nicht bloss auf die Fälle der Gefangenschaft sondern auch auf die der Flucht und der Steinigung zu beziehen sein und andeuten müssen, dass Paulus oft genug solchen Leiden ausgesetzt gewesen sei. Man wird sich also nicht weiter den Kopf zu zerbrechen haben, wie das „siebenmal“ mit den Angaben des 2. Korintherbriefs oder der Apostelgeschichte zu reimen ist. Aber jedenfalls dürfte diese Aufzählung der verschiedenen Leiden des Paulus samt dem, was über seine Predigt im Morgen- und Abendland und sein Martyrium gesagt ist, auf Bekanntschaft mit einer schriftlichen Darstellung beruhen, in der wir wohl am besten, zwar nicht die Apostelgeschichte selbst, aber doch eine ihrer Quelle sehen werden.

Bezeichnend und in Übereinstimmung mit dem bereits

gewonnenen Ergebnis ist nun auch, dass das Leben und Ende des Petrus wie das des Paulus je für sich behandelt wird, ohne dass von einer Verknüpfung der letzten Geschichte beider Apostel oder von einer Leidensgemeinschaft derselben mit anderen etwas angedeutet würde. Allerdings ist dann im Anfang von c. 6 die Rede von einer grossen Schaar von Auserwählten, die viele Misshandlungen und Foltern erduldet und sich jenen Männern von hl. Wandel d. h. Petrus und Paulus angereicht hätten. Aber damit wird eine neue, ganz selbständige Gruppe eingeführt, ohne dass man irgendwie berechtigt wäre, das Martyrium der betreffenden Personen mit dem des Petrus und Paulus in unmittelbaren historischen Zusammenhang zu bringen. Auch wenn das Martyrium des Petrus und Paulus dem jener Schaar von Auserwählten vorangegangen war, kommt das *συνηθροίσθη*, wie bereits bemerkt, vollkommen zur Geltung. Der Märtyrerschaar, zu der zunächst Petrus und Paulus gehören, haben sich diese weiteren Schlachtopfer ungeredter Verfolgung hinzugesellt.

In dieser neuen Gruppe, von der im Anfang von c. 6 die Rede ist, werden allerdings die Märtyrer der Neronischen Christenverfolgung den eigentlichen Kern bilden. Aber es ist fraglich, ob Clemens sie allein im Sinne hat. Es ist doch nicht unwahrscheinlich, dass Clemens in diese Gruppe auch die Märtyrer der Verfolgung einbezieht, von der seine Gemeinde nach den Andeutungen am Anfang des Briefs soeben erst heimgesucht worden war, und unter der wir, wie noch zu zeigen sein wird, die Domitianische Verfolgung zu verstehen haben werden. Und selbst hiemit ist der Umfang der im Anfang von c. 6 erwähnten Märtyrergruppe vielleicht noch nicht vollkommen bestimmt. Es wäre möglich, dass Clemens überhaupt an alle diejenigen denkt, die bis zu seiner Zeit nicht bloss in Rom sondern da und dort für ihren Glauben gelitten haben.

Weiter weiss nun aber Clemens selbst von Frauen, dass sie aus Eifersucht verfolgt furchtbare und schändliche Peinigungen glaubensvoll bis zuletzt ertragen haben. Danaiden und Dirken nennt er sie vergleichungsweise, nicht

als ob sie genau dasselbe gelitten hätten wie die Danaiden und die Dirke, sondern weil diese bekannte Typen von aufs Äusserste gepeinigten Frauen waren. Clemens lässt hier aus dem Schatz seiner allgemeinen Bildung etwas einfließen, gerade wie er bei seiner Erzählung vom Vogel Phönix (c. 25) oder bei seiner Erwähnung der Welten hinter dem Ocean (c. 20) von seiner Kenntnis der profanen Literatur Gebrauch macht.

Bei den Frauen nun, von denen Clemens hier redet, hat man gemeint ebenfalls an Opfer der Neronischen Verfolgung denken zu müssen. Wäre dem so, dann wäre es doch unnötige und vergebliche Mühe, zu zeigen, wie gerade von dieser Verfolgung aus es sich erkläre, dass die gemarterten Frauen mit den Danaiden und der Dirke verglichen werden. Allein es ist überhaupt nicht sicher, dass Clemens hier an die Neronische Verfolgung denkt. Man kann die Sache auch anders auffassen. Mir scheint, dass Clemens in 6,² eine völlig neue Beispielsklasse einführt. Die bisherigen Beispiele haben sich auf Männer bezogen. Die in 4,¹¹ neben Aaron genannte Mirjam kann dabei nicht in Betracht kommen. Jetzt will unser Verfasser Beispiele aus der Frauenwelt bringen, und dem ersten in 6,² lässt er sofort ein zweites folgen in 6,³, während dieser ganzen Beispielsklasse in 6,⁴ abermals eine neue zur Seite gestellt wird, das Beispiel von Städten und Völkern.

Haben wir mit dieser Auffassung Recht, dann liegt gar kein Grund vor, die verfolgten Frauen in 6,² mit der Neronischen Verfolgung in Zusammenhang zu bringen. Clemens kann bei dieser neuen Beispielsklasse auch wieder zurückgreifen auf die alttestamentliche Zeit. Und für diese Annahme kann man sich auch berufen auf c. 55, wo Clemens nach den Beispielen von alten heidnischen Königen und Fürsten auf die Beispiele „unter uns“ und sodann auf die Beispiele von Frauen zu reden kommt und unter den letzteren die alttestamentlichen Frauengestalten der Judith und Esther speciell ins Auge fasst. So denkt Clemens wohl auch in 6,² an Frauen, von denen das Alte Testament erzählt, vielleicht an die Mutter der 7 Brüder in 2.

Macc. 6, 18–7, 42 (cf. 4. Macc. 14, 11 ff.) sowie an die Frauen, die ihre Söhne beschnitten hatten und dann, nachdem ihnen die Kindlein an die Brüste gehängt worden waren, öffentlich in der Stadt herumgeführt und schliesslich über die Mauer hinabgeworfen wurden (2. Macc. 6, 10, cf. 4. Macc. 4, 25).

Die Beispiele endlich, auf die Clemens in 6, 3 und 4 weist, sind allerdings sehr allgemeiner Art. Aber dass hier von der Untreue von Frauen und vom Untergang grosser Städte und Nationen unmittelbar hintereinander die Rede ist, legt doch die Vermutung nahe, dass Clemens hier vorzüglich an die Entführung der Helena und den damit zusammenhängenden Untergang Trojas gedacht hat.

So ist der positive Beitrag, den die Capitel 5 und 6 für die Geschichte der römischen Gemeinde liefern, thatsächlich doch geringer, als man vielleicht von vornherein zu erwarten geneigt war, und speciell das Ergebnis, das wir über das Martyrium des Petrus gewonnen haben, könnte enttäuschen und Angesichts anderer Traditionen befremden. Dennoch wird dieses Ergebniss eine Prüfung siegreich bestehen können.

Wenn Clemens von einem Aufenthalt des Petrus in Rom nichts weiss und ihn irgendwo anders Märtyrer geworden sein lässt, so scheint dem allerdings zunächst das Zeugnis des ersten Petrusbriefes entgegenzustehen. Doch wird dem letzteren kaum einige Bedeutung beizumessen sein. Dass der Brief kein wirklicher Brief des Apostels sondern eine spätere Fiction unter seinem Namen ist, glaube ich hier voraussetzen zu dürfen. Ich kann hiefür z. B. auf die Einleitungen ins Neue Testament von Holtzmann und Jülicher verweisen, wo die Gründe für die genannte Auffassung deutlich und überzeugend genug auseinandergesetzt sind. Freilich ist damit das Zeugnis des Briefs für den römischen Aufenthalt des Petrus noch nicht aus der Welt geschafft. Aber sein Wert ist bereits vermindert und es verliert vollends alle Bedeutung, sobald man näher zusieht. Wenn man fragt, welche Garantie der Verfasser des ersten Petrusbriefes dafür bietet, dass er von Petrus irgend etwas Besonderes gewusst hat, so muss man antworten: absolut keine. Im Gegenteil lernt man den Verfasser kennen als einen Mann,

der sich die Freiheit nimmt, dem Petrus in den Mund zu legen und von ihm auszusagen, was ihm beliebt und passt. Die Thatsache, dass er seinen Brief schreibt wesentlich mit Hilfe paulinischer Reminiscenzen und Motive und nach dem Vorbild paulinischer Briefe, ist dafür bereits ein genügender Beweis. Hätte der Verfasser seinen Brief unter dem Namen des Paulus ausgehen lassen, man würde sich fast weniger darüber verwundern als darüber, dass er es unter dem Namen des Petrus thut. Dass er sich dennoch hiezu entschliesst, hängt wohl damit zusammen, dass er bei einem Petrusbrief freier sich bewegen konnte als bei einem Paulusbrief, da er keine kritische Vergleichung mit andern Briefen desselben Verfassers zu fürchten hatte.

Dass in dem Brief eine specifisch römische Tradition wenigstens über den Aufenthalt des Petrus in Rom vorliege, ist ebenfalls sehr unwahrscheinlich. Sowohl die Adresse des Briefs als die Anklänge an den 2. Johannesbrief (*συνπρεσβύτερος, συνεκλεκτή*), sowie diejenigen an die Apokalypse, speciell die Bezeichnung Roms als Babylon, weisen eher auf kleinasiatischen Ursprung. Und was nun näher über den Aufenthalt des Petrus in Rom mitgeteilt wird, trägt ebenfalls nicht dazu bei, die Wahrheit dieser Annahme zu verbürgen, sondern ist nur geeignet, um sie noch weiter verdächtig zu machen. Wie Paulus in seinen Briefen von einigen Gehilfen begleitet erscheint, so stellt unser Verfasser auch dem Petrus, speciell in Rom, einige Genossen zur Seite. Aber sowenig unser Verfasser hinsichtlich der Lehre einen specifisch petrinischen Typus aufzustellen weiss, sondern in der Hauptsache paulinische Gedanken reproducirt, ebensowenig ist er im Stande, über die Umgebung des Petrus etwas Eigentümliches auszusagen. Es ist, als ob er auch hier eine Anleihe bei der paulinischen Überlieferung gemacht habe. Durch Silvanus soll Petrus den Brief haben schreiben lassen, und sein Sohn Marcus soll bei ihm gewesen sein. Silvanus ist einer der Hauptmitarbeiter des Paulus, vornehmlich in Philippi und Korinth, und Marcus erscheint im 2. Timotheusbrief, im Kolosserbrief sowie im Brief an Philemon in Beziehungen

zu Paulus in Rom. Dass unser Verfasser aus der Gefolgschaft des Paulus gerade diese beiden Persönlichkeiten herausgreift und dem Petrus in Rom zur Seite stellt, hat aller Wahrscheinlichkeit nach in erster Linie darin seinen Grund, dass dieselben aus der jerusalemischen Urgemeinde stammten, dem Petrus daher nicht bloss bekannt und befreundet waren, sondern auch als die geeigneten Genossen dieses Apostels in der Fremde gelten konnten, da derselbe ohne Zweifel der griechischen Sprache nicht mächtig war. Bei Silvanus mag für unsern Briefschreiber speciell noch dies bestimmend gewesen sein, dass Silas neben Judas Barsabbas bereits Act. 15, 23 als Vermittler eines Schreibens auftritt, das Petrus und die übrigen Apostel und Ältesten von Jerusalem an die Gemeinde zu Antiochien gerichtet haben. Nach diesem Vorbild wird Silvanus auch im ersten Petrusbrief zum Vermittler des Briefes gemacht sein (cf. Act. 15, 23: *γράφαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν* und 1. Pe. 5, 12: *διὰ Σιλουανῶ ἔγραψα*).

Dass der Verfasser des ersten Petrusbriefes dem Petrus in Rom neben Silvanus noch Marcus zur Seite stellt, lässt sich ebenfalls aus dem Einfluss der Apostelgeschichte d. h. der Erzählung in Act. 12 erklären. Da erscheint ja Petrus in engen Beziehungen zu dem Hause der Maria, der Mutter des Johannes Marcus in Jerusalem. Ja diese Erzählung legte es nahe, Petrus als den geistlichen Vater des jungen Marcus, der nur noch eine Mutter hatte, vorzustellen.

Wie ist nun aber der Verfasser unseres Briefes dazu gekommen, Petrus nach Babylon d. h. nach Rom zu versetzen und daselbst das Martyrium erleiden zu lassen? Sollte er die altkirchliche Überlieferung gekannt haben, dass Marcus der Dolmetscher des Petrus in Rom gewesen sei und auf Grund der Lehrvorträge desselben sein Evangelium zusammengestellt habe? Allein die älteste Form jener Überlieferung beim Presbyter des Papias nennt noch gar nicht Rom als Ort, wo Marcus dem Petrus Dolmetscherdienste geleistet hat. Man hat allerdings gute Gründe, um anzunehmen, dass unser zweites Evangelium in Rom verfasst ist. Allein Marcus könnte es ja da auch geschrieben

haben, nachdem er Petrus früher anderswo als Dolmetscher beigegeben, und die weitere Entwicklung jener Überlieferung, durch welche Petrus selbst mit Marcus nach Rom versetzt wurde, könnte ja auch erst unter dem Einfluss der Angaben des ersten Petrusbriefes zu Stand gekommen sein. Es ist aber überhaupt der ganzen Behauptung, dass unser zweites Evangelium — ob nun Marcus sein Verfasser war oder nicht — auf Grund der Lehrvorträge des Petrus entstanden sei, keinerlei Wert beizumessen. Der Verfasser hat darin Stoffe zusammengearbeitet, die von verschiedener Herkunft sind, ja wahrscheinlich selbst bereits verschiedenen schriftlichen Quellen entstammen. Was darin von Petrus erzählt wird, ist schliesslich nicht mehr als in einem Evangelium natürlicherweise erwartet werden kann. Ja manche der Erzählungen bei Marcus, in denen Petrus hervortritt, sind von der Art, dass ihre direkte Herkunft von Petrus geradezu ausgeschlossen ist. Z. B. Mrc. 9, 2 ff. und Mrc. 16, 7 kann Petrus selbst nicht erzählt haben. Es sind legendarische Züge. Aber auch die Notiz in Mrc. 3, 16 ist zu farblos und dürftig, um direkt auf Petrus zurückgeführt werden zu können. Und wenn die Erzählung in Mrc. 1, 29—34 den Eindruck historischer Treue und Anschaulichkeit macht, so erscheint sie bei Marcus doch willkürlich losgerissen aus dem Zusammenhang, in dem sie vermutlich ursprünglich mit der Erzählung Mrc. 1, 16—20 gestanden hat ¹⁾.

Die zuerst bei Papias oder vielmehr bei seinem Gewährsmann, dem Presbyter, auftauchende Überlieferung, dass Marcus der Dolmetscher des Petrus gewesen sei und aus der Erinnerung an die Lehrvorträge des Petrus sein Evangelium zusammengestellt habe, ist darum eine unhistorische Behauptung, die zwar einen schwachen Anknüpfungspunkt hat in der Thatsache, dass Petrus bei Marcus als der erste Apostel erscheint, die aber vornehmlich der Absicht entsprungen sein dürfte, dem Marcusevangelium einen apostolischen Hintergrund zu geben und dadurch seine Autorität

1) Cf. Theol. Tijdschrift XXXIII, 1899, S. 147 ff.

zu erhöhen. Wenn also der Verfasser des ersten Petrusbriefes von jener kirchlichen Überlieferung her sich das Recht genommen hat, mit Marcus auch den Petrus nach Rom zu versetzen, so steht er dabei nicht auf historischem Grunde. Doch ist es kaum wahrscheinlich, dass diese Überlieferung allein den Verfasser des ersten Petrusbriefes veranlasst hat, das Martyrium des Petrus nach Rom zu verlegen. Er wird dafür doch wohl noch andere Anhaltspunkte gehabt haben.

Es wurde bereits erwähnt, dass der Briefschreiber nicht direkt von Rom redet sondern die apokalyptische Bezeichnung der Stadt d. h. den Namen Babylon gebraucht. Man wird darum annehmen dürfen, dass er Apok. 18 gekannt hat. Da las er dann auch in der Schilderung des Brandes der grossen Babel die Stelle, in welcher der Apokalyptiker seiner Genugthuung über dieses göttliche Strafgericht Ausdruck gibt: „Freue dich über sie, Himmel, und ihr Heiligen und Apostel und Propheten, denn Gott hat gerichtet euer Gericht an ihr“. Hier — es ist Apok. 18, 20 — scheint von Aposteln die Rede zu sein, die in Rom Märtyrer geworden waren, und darum nichts näher zu liegen als die Annahme, dass bei diesen römischen Märtyreraposteln neben Paulus in erster Linie an Petrus zu denken sei. Doch muss man in der Verwertung jener Stelle sehr vorsichtig sein. Es ist schon nicht auszumachen, ob man an einen oder mehrere Apostel zu denken hat. Im Zusammenhang jener Stelle musste der Verfasser von Aposteln im Pluralis reden, auch wenn er nur einen Apostel im Sinne hatte. Es wird eben die Kategorie genannt, wozu der eine gehört. Aber auch wenn der Pluralis *ἀπόστολοι* im eigentlichen Sinn zu nehmen ist, enthält die Stelle noch keinen Beweis für das Martyrium des Petrus in Rom. Man könnte schon fragen, ob bei *ἀπόστολοι* in 18, 30 überhaupt an Apostel im engeren und nicht vielmehr im weiteren Sinn (cf. Rom. 16, 7) zu denken sei. Doch braucht man nicht einmal zu dieser Annahme seine Zuflucht zu nehmen. Was der Stelle den Wert eines Zeugnisses hiefür völlig nimmt, ist vornehmlich diese Überlegung. Diejenigen, die hier zum Jauchzen

über den Fall Roms aufgefordert werden, brauchen darum durchaus nicht alle in Rom selbst getötet zu sein. Jene Aufforderung erklärt sich ebensogut, wenn sie anderwärts von der römischen Obrigkeit zum Tode gebracht worden waren. Und diese Auffassung wird bestätigt durch Apok. 18, 24, wo ebenfalls von der Blutschuld Roms die Rede ist, aber neben dem Blut von Propheten und Heiligen nicht mehr das von Aposteln genannt wird sondern das Blut aller, die auf der Erde hingeschlachtet worden sind.

Abgesehen von jener alten zum ersten Mal bei dem Presbyter des Papias auftretenden Überlieferung und abgesehen von Apok. 18, 20 könnte sich der Verfasser des ersten Petrusbriefes bei seiner Behauptung, dass Petrus in Rom Märtyrer geworden sei, allein noch auf den ersten Clemensbrief selbst gestützt haben. Er hat den Brief, wie wir sehen werden, aller Wahrscheinlichkeit nach gekannt, aber wenn er die Angaben dieses Briefes in c. 5 in jenem Sinne verstanden hat, dann ist das zweifellos ein Missverständnis, das allerdings sehr bald, zumal unter dem Einfluss von 1. Pe. 5, 13, in der Kirche Wurzel gefasst hat. Clemens setzt deutlich genug voraus, dass Petrus nicht in Rom sondern anderwärts Märtyrer geworden ist, und es gibt kein gleich altes und gleich glaubwürdiges Zeugnis, das sich demjenigen des ersten Clemensbriefes zur Seite setzen liesse. Aus unsern synoptischen Evangelien (Mrc. 8, 34 ff.; Matth. 16, 24 ff.; Luc. 9, 23 ff.) lässt sich höchstens auf den Kreuzestod des Petrus überhaupt schliessen, und auch den Worten des Johannesevangeliums in 21, 18. 19 ist nicht mehr zu entnehmen als dies, dass dem Verfasser von Joh. 21 bekannt war, dass Petrus am Kreuze geendet hat. Der Voraussetzung des Clemens, dass Petrus nicht in Rom sondern anderswo Märtyrer geworden ist, widersprechen diese Stellen nicht, ja die Annahme des Clemens wird bestätigt durch eine Überlieferung, deren Spuren Erbes¹⁾ neuerdings, zumal in den Akten des Petrus und des Paulus, nachgewiesen hat. Wenn hier Agrippa und Albinus, besonders

1) Ztsch. f. K. G. XXII, 1. 2. 1901. S. 1 ff. S. 161 ff.

der erstere, als diejenigen erscheinen, die Petrus ins Gefängnis und ans Kreuz bringen, während Nero darüber aufgebracht ist, weil er eine noch schlimmere Bestrafung beabsichtigte, so weisen die zuerstgenannten Namen deutlich auf den Judenkönig Agrippa II und den Landpfleger Albinus und damit auf Palästina, speciell Jerusalem als den Schauplatz des Martyriums des Petrus. Hier scheint alte, historische Überlieferung zum Vorschein zu kommen, die erst später durch die unhistorische vom Martyrium des Petrus in Rom verdrängt worden ist.

Einen Beweis dafür enthält ferner auch die Erzählung, dass dem aus der Stadt fliehenden Petrus Christus begegnet sei und gesagt habe, er wolle sich an Petrus Stelle noch einmal kreuzigen lassen. Denn diese Erzählung knüpft deutlich an Act. 12 an und verrät dadurch sowohl als überhaupt durch den Gedanken, dass Christus sich noch einmal habe kreuzigen lassen wollen, ganz unzweideutig, dass als die ursprüngliche Situation nicht Rom sondern Jerusalem gedacht war. Endlich aber spricht zu Gunsten unserer Annahme auch noch dies, dass nach den Akten des Petrus und Paulus beim Tod des Petrus in Rom plötzlich heilige Männer von Jerusalem erscheinen, die zunächst den Petrus vom Kreuz nehmen und begraben helfen, in der Nacht aber ihn aus dem Grab heben und nach Jerusalem heimführen wollen und nur durch ein Wunder daran verhindert werden. Dieses Auftreten von heiligen Männern aus Jerusalem, die den Petrus begraben, wie solche nach Act. 8,² den Stephanus begraben haben, kann nur verstanden werden als ein Überbleibsel der ursprünglichen Erzählung vom Tod und Begräbnis des Petrus in Jerusalem. Diesen Zug konnte und wollte man festhalten. Denn wenn man ihm die Wendung gab, die ihm in den Akten gegeben ist, musste er nicht bloss dazu beitragen, das Martyrium des Petrus in Rom noch mehr zu verherrlichen, sondern gab er auch ein willkommenes Mittel in die Hand, um jedem Anspruch Jerusalems auf das Martyrium und die Reliquien des Petrus siegreich entgegenzutreten.

VI. VERFASSER UND ZEIT DES URSPRÜNGLICHEN BRIEFES.

Der Verfasser des Briefs nennt sich in demselben nicht. Es ist ja auch kein persönliches Schreiben sondern ein Gemeindeschreiben. Aber eine bestimmte Persönlichkeit muss dasselbe doch zum Verfasser gehabt haben. Als solcher wird denn auch in verschiedenen sehr alten und glaubwürdigen Zeugnissen Clemens von Rom genannt. Voran steht das Zeugnis des Hegesippus bei Eusebius (h. e. IV, 22, 1–3). Was hier über den Aufenthalt Hegesipps in Rom gesagt wird, hat allerdings schon sehr verschiedene Deutungen erfahren. Doch sagt nach unserer Meinung, wie auch meistens angenommen wird, die Stelle zweifellos dies, dass Hegesipp bei seinem Besuch in Rom sich eine Successionsliste der römischen Bischöfe bis auf Anicet gemacht habe, woraus zu schliessen ist, dass auch der Besuch des Hegesippus in Rom in die Zeit von Anicet (155—167) zu verlegen ist. So versteht es auch Eusebius selbst (h. e. IV, 11, 7, cf. auch Hieron. de vir. ill. 22). Auf der Reise nach Rom hat sich Hegesippus auch einige Zeit in Korinth aufgehalten, und der Bericht über diesen Aufenthalt zu Korinth ist es, der, wie Eusebius erzählt, Hegesippus veranlasst, einiges über den Brief des Clemens an die Korinther zu sagen. Streng genommen ist nun freilich die Möglichkeit zuzugeben, dass der Name des Clemens hier auf die Rechnung des Eusebius geht, und dass Hegesippus lediglich über den Brief selbst, nicht auch über seinen Verfasser sich geäußert hat. Aber wahrscheinlich ist das nicht. Man wird kaum zweifeln dürfen, dass auch dem Hegesippus selbst

der Brief bereits als Brief des Clemens bekannt war.

Dass er in Korinth dies gehört haben muss, beweist das Zeugnis des Bischofs Dionysius von Korinth, das uns ebenfalls Eusebius (h. e. IV, 23) überliefert hat. Eusebius gedenkt hier der Briefe des Dionysius, unter denen sich auch einer an die Römer befindet. Er meint, dass der Brief an den römischen Bischof Soter (167—175) gerichtet sei, doch setzt Dionysius darin den Tod des Soter bereits voraus, da er von ihm als *ὁ μακάριος ὑμῶν ἐπίσκοπος* redet. Aber er wird nicht lange nach Soter geschrieben sein, da dessen Thätigkeit Dionysius noch frisch im Gedächtnis steht. In diesem Brief an die Römer nun, sagt Eusebius, spreche Dionysius auch von dem Brief des Clemens an die Korinther, so dass man sehe, derselbe sei stets alter Gewohnheit gemäss vor versammelter Gemeinde vorgelesen worden. Er sage nämlich: „den heutigen Herrntag nun haben wir als heiligen Tag begangen, an welchem wir euren Brief gelesen haben, der uns stets zur Erbauung dienen wird, wenn wir ihn lesen, wie auch der frühere, der uns durch Clemens geschrieben worden ist“. Hier werden also zwei Briefe unterschieden. Erstens ein Brief der römischen Gemeinde an die zu Korinth, der noch verhältnissmässig jüngeren Datums ist. Da Dionysius in seinem eigenen Brief an die Römer des verstorbenen Bischofs Soter gedenkt, könnte man vermuten, dass jener Brief aus der Zeit dieses letzteren stamme. Daneben ist nun aber zweitens von dem früheren Brief des Clemens die Rede, unter dem kein anderer als unser Clemensbrief zu verstehen ist.

Das dritte Zeugnis, das diesen beiden ersten bestätigend zur Seite tritt, ist dasjenige des Irenaeus (adv. haer. III, 3, 3, cf. Eus. h. e. V, 6, 4). In einer bis auf seinen Zeitgenossen Eleutherus (175—189) geführten Liste der römischen Bischöfe nennt Irenäus den Clemens als den dritten Bischof nach den Aposteln und widmet ihm speciell noch einige weiteren Bemerkungen. Er hebt zunächst hervor, dass Clemens noch ein Zeitgenosse der Apostel gewesen sei, und bemerkt ferner, dass zu seiner Zeit aus

Anlass einer Spaltung unter den Brüdern zu Korinth die römische Gemeinde an die Korinther ein Schreiben gerichtet habe, um sie zum Frieden zu ermahnen und den Glauben und die apostolische Überlieferung unter ihnen zu erneuern. Es wird nun allerdings hier Clemens nicht ausdrücklich als Verfasser des Briefes bezeichnet, aber dass Irenaeus gerade bei Clemens des Briefes gedenkt, erklärt sich doch nur aus der Annahme, dass Clemens den Brief im Namen der römischen Gemeinde geschrieben habe. Wollte man nun gegen diese drei Zeugnisse einwenden, dass keines über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufgehe, so ist darauf zu antworten, dass diese drei Zeugen die Clemenstradition nicht erst gemacht sondern bereits überliefert bekommen haben. Dionysius insbesondere beweist, dass man zu seiner Zeit es gar nicht anders wusste, ja überhaupt nie anders gewusst hat, als dass unser Brief von Clemens geschrieben sei.

Wir haben also allen Grund, diese Überlieferung für alt und wohlbegründet zu halten. Sie erhält denn auch eine indirekte Bestätigung durch die zweite Vision des Pastor Hermae, wo am Schluss Clemens als derjenige unter den römischen Presbytern vorgestellt wird, der die Gesamtgemeinde nach Aussen vertritt und ihren schriftlichen Verkehr mit fremden Gemeinden vermittelt.

Die Frage ist nun, wann Clemens gelebt und seinen Brief geschrieben hat. Auch hiefür kann man sich in erster Linie wieder auf Hegesipp berufen, der nach Eusebius (h. e. III, 16) bezeugt hat, dass die Spaltung zu Korinth, auf die sich der Brief des Clemens bezieht, stattgefunden hat unter Domitianus. Hegesipp hat hiefür die denkbar beste Quellen gehabt, die Gemeinden zu Korinth und Rom selbst. Die Angabe Hegesipps wird auch anderweitig bestätigt. Denn dass Clemens zur Zeit Domitians — ob auch schon früher oder auch noch später, ist eine andere Frage — Bischof bzw. Presbyter zu Rom gewesen ist, steht fest. Nach Eusebius (h. e. III, 15. 34, cf. Chron. ad a. Abr. 2110) hätte sein Episkopat bis ins dritte Jahr Trajans (100/101) gereicht. In der alten römischen Bischofsliste

erscheint Clemens als dritter Bischof nach Petrus (Petrus, Linus, Anencletus bzw. Cletus, Clemens). Als solchen kennt ihn auch Irenäus, der uns die römische Rechnung zur Zeit des Eleutherus (um 180) bezeugt. Doch hebt bereits Irenäus mit Nachdruck hervor, dass Clemens noch mit den Aposteln Umgang gehabt habe. Dies hat ohne Zweifel seinen Grund in einer Stelle unseres Briefs, nämlich in 5, 1, wo Clemens von den alttestamentlichen zu den christlichen Vorbildern, in erster Linie denjenigen der Apostel, überleitend sagt, dass er nun zur *γενεὰ ἡμῶν* kommen wolle. Zugleich mag dabei mitgewirkt haben eine Stelle des Philipperbriefs (4, 3), wo ein Clemens als Mitarbeiter des Paulus genannt wird. Die Folge ist, dass dem Clemens nun eine noch frühere Stelle innerhalb der Successionsreihe der römischen Bischöfe angewiesen wird, indem er zum zweiten Nachfolger des Petrus gemacht (Hippolyt, Apost. Const.) oder gar als von Petrus selbst zum Bischof eingesetzt gedacht wird (Clement. Homil.). Jener Ausdruck in 5, 1 gibt indessen in Wahrheit keinerlei Recht, um Clemens noch zu einem Schüler der Apostel zu machen. Die *γενεὰ ἡμῶν* steht gegenüber der alttestamentlichen Zeit und ist daher allgemeiner aufzufassen als unser neueres christliches Zeitalter. Speciellere chronologische Schlüsse lassen sich an den Ausdruck nicht knüpfen. In diesem relativen Sinne ist es auch zu verstehen, wenn der Verfasser in c. 5 im Gegensatz zu den alttestamentlichen Grössen die Apostel *τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς* nennt. Um aber den philippensischen Clemens mit dem römischen zu identificiren, dazu besteht überhaupt kein Grund. Im ganzen Brief verrät denn auch Clemens nirgends etwas von persönlichen Beziehungen zu den Aposteln. Was er von der Lehre des Paulus weiss, beruht auf dem Römerbrief und dem ersten Korintherbrief. Von seinen Lebensumständen hat er nur die allgemeinste Kenntnis. Nichts darin weist auf persönliche Anschauung und Erfahrung. Und sein religiöser Standpunkt, der von dem des Paulus durchaus abweicht, ja ihm geradezu entgegengesetzt ist, schliesst ein Schülerverhältnis zu Paulus geradezu aus.

Was sodann Petrus betrifft, so ist das, was Clemens von

ihm in c. 47 sagt, dem ersten Korintherbrief entnommen, während die Angaben über seine Lebensschicksale in c. 5 völlig blass und unbestimmt sind. Hieraus geht deutlich hervor, dass Clemens über Petrus nur notdürftig unterrichtet ist. Auf die Lehre des Petrus aber wird im ganzen Brief nirgends Bezug genommen, ein Beweis, dass der Verfasser sie überhaupt nicht kennt.

Dagegen finden sich in unserem Brief verschiedene Andeutungen, die beweisen, dass derselbe jedenfalls nicht früher als am Schluss des ersten Jahrhunderts geschrieben sein kann. In c. 47 wird die Gemeinde zu Korinth eine alte Gemeinde genannt. Die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου, die Zeit, da Paulus ihr seinen Brief schrieb, liegt schon sehr lang zurück. Und in 63,³ werden die Abgesandten der römischen Gemeinde Männer genannt, die von ihrer Jugend bis zum Greisenalter tadellos in ihrer Mitte gewandelt hätten. Mit dem Brief erheblich ins zweite Jahrhundert herunterzugehen, verbietet der Umstand, dass von gnostischer Irrlehre, überhaupt von Irrlehre in dem Brief nirgends die Rede ist. Auch was unser Brief von Verfolgung sagt, steht solcher Annahme entgegen. Die Korinthische Gemeinde scheint von Verfolgung noch völlig verschont geblieben zu sein. Sie hat sich bisher tiefen Friedens, ungestörten Wachstums und Wohlseins erfreut, und was dieser friedlichen und blühenden Entwicklung auf einmal hemmend in den Weg getreten ist, das ist nicht Verfolgung von Aussen sondern der Streit in der Gemeinde selbst, den Clemens gerade daraus erklärt, dass es der Gemeinde zu gut gegangen ist. Die römische Gemeinde ist zwar soeben erst von Unfällen und Schlägen betroffen worden, die es ihr unmöglich gemacht haben, schon eher dem Streit in Korinth ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Aber es ist speciell und ausschliesslich die römische Gemeinde, über welche diese Heimsuchungen gekommen sind und zwar nicht bloss in rascher Aufeinanderfolge sondern auch plötzlich und also völlig unerwartet. Daraus ergibt sich deutlich, dass unserem Verfasser das Trajansche Edikt, das für die ganze Kirche einen fortdauernden, jeden Augenblick drohenden Zustand

von Unsicherheit geschaffen hat, noch unbekannt gewesen ist. So bleibt nichts übrig, als anzunehmen, dass was Clemens in c. 1 von den Heimsuchungen der römischen Gemeinde sagt, auf die Verfolgung derselben unter Domitian zu beziehen ist. Als eine eigentliche Christenverfolgung wird dieselbe kaum bezeichnet werden dürfen. Es scheint, dass Domitian die Propaganda von Judentum und Christentum zumal unter der römischen Aristokratie treffen wollte und dass dem politischer Verdacht zu Grunde lag. Aber natürlich musste durch das Vorgehen gegen einzelne ihrer vornehmen Angehörigen, Freunde oder Gönner die christliche Gemeinde überhaupt in Mitleidenschaft gezogen werden. Zur Zeit, da unser Brief geschrieben wurde, scheint die Verfolgung vorüber gewesen zu sein (cf. I, 1). Da dieselbe nun in Domitians letzte Zeit fiel, und die Verschwörung, die Domitian den Untergang brachte, der unmittelbare Rückschlag gegen die vorhergehenden Exekutionen war, so ist es in der That nicht unwahrscheinlich, dass unser Brief nicht mehr unter Domitian selbst, sondern, wozu auch Lightfoot¹⁾ neigt, unter Nerva geschrieben wurde. Zur Bestätigung dessen möchte ich namentlich auch auf das Gebet am Schluss des Briefes weisen. Ich kann mir schwer vorstellen, dass Clemens, so wie er es in 61, 1. 2 thut, noch von der Regierung Domitians geredet hätte. Was hier gesagt und gebetet wird, versteht sich, wie ich meine, am besten im Blick auf eine neu aufgetretene, zu guten Hoffnungen berechtigende Regierung.

Dass unser Briefschreiber allem nach die Verfolgung schon hinter sich hat, ist nun aber auch bereits ein Beweis dafür, dass er nicht identisch gewesen sein kann mit dem Consular Flavius Clemens, der Domitians Verfolgung zum Opfer fiel. Es ist ja aber auch schon an und für sich für unmöglich zu halten, dass ein Mitglied des Kaiserhauses, das soeben noch das Konsulat bekleidet hatte, dessen Söhne von Domitian adoptirt waren und von Quinctilian erzogen wurden, eine solche amtliche Stellung an der

1) S. Clement of Rome 2. ed. I, p. 352.

Spitze der römischen Christengemeinde eingenommen und ein so entschiedenes und ausgeprägtes religiöses Bekenntnis gehabt hätte wie unser Briefschreiber. Aber das Christentum des Flavius Clemens ist auch durchaus nicht zu erweisen. Nach Sueton (Domit. 15) ist dieser unbedeutende Mensch das Opfer eines ganz geringen Verdachtes geworden. Bei Dio Cassius (LXVII, c. 14) allerdings lesen wir, dass der Consul Flavius Clemens unter Domitian hingerichtet, und seine Gemahlin Domitilla nach der Insel Pandataria verbannt worden sei. Man habe gegen sie die Anklage der *ἀθεότης* erhoben, auf Grund deren viele, die zu jüdischen Sitten hinneigten, verurteilt worden seien. Allein auch dieser Bericht beweist nichts für das Christentum des Flavius Clemens. Ganz abgesehen davon, dass man aus der Mitteilung des Dio Cassius auch ein jüdisches Proselytentum des Flavius Clemens folgern könnte, ist eben die Frage, ob die gegen ihn erhobene Anklage wirklich begründet war. Und da ist es nun merkwürdig, dass der von Eusebius ¹⁾ citirte, sei es nun heidnische oder christliche Historiker Brettius oder Bruttius wohl von vielen Christen weiss, die unter Domitian Märtyrer geworden seien, aber darunter nicht des Flavius Clemens gedenkt sondern nur der Domitilla, die ihres christlichen Bekenntnisses wegen verbannt worden sei. Dass er dabei die Domitilla die Nichte des Flavius Clemens statt seine Frau und die Nichte Domitians nennt und als Verbannungsort die Insel Pontia statt Pandataria bezeichnet, ist kein Anlass, um bei der Domitilla des Brettius an eine andere zu denken als die des Dio Cassius.

Brettius hat also offenbar den Konsular Flavius Clemens selbst nicht für einen Christen gehalten. Das christliche Altertum hat, von den Pseudoclementinen abgesehen, dies ebenfalls nicht gethan, und umgekehrt hat es — wenigstens bis auf Rufinus — den christlichen Clemens nicht als Märtyrer betrachtet. Um die gegen Flavius Clemens erhobene Anklage und seine Hinrichtung durch Domitian zu

1) Eusebii Chron., ed. A. Schoene, Berol. 1866, II, p. 160.

verstehen, dafür ist sein Christentum durchaus nicht die notwendige Voraussetzung. Das Vorgehen gegen ihn und der gegen ihn gebrauchte Vorwand erklärt sich genügend, wenn das Christentum in seinem Hause, bei seiner Frau und unter seiner Dienerschaft, Eingang gefunden hatte.

Wenn nun Clemens, der Verfasser unseres Briefs, nicht unmittelbar identisch sein kann mit dem von Domitian hingerichteten Konsular Flavius Clemens und doch wieder die Namensverwandtschaft auf eine Beziehung zwischen beiden weist, so wird man am besten annehmen, dass der christliche Clemens ein Freigelassener jenes Flavius Clemens gewesen ist.

Welcher Herkunft ist nun aber Clemens, der Verfasser unseres Briefes gewesen? Mit besonderem Nachdruck ist in neuerer Zeit Lightfoot¹⁾ für die Ansicht eingetreten, dass Clemens seinem Ursprung nach ein hellenistischer Jude gewesen sein müsse. Nicht durch diese oder jene einzelne Wahrnehmung sondern durch den Gesamteindruck, den der Brief immer wieder auf ihn gemacht hat, ist Lightfoot zu diesem Urteil geführt worden, d. h. durch die That- sache, dass Clemens ganz im Alten Testament lebt, mit der Kenntnis desselben gesättigt und auch in seinem Stil dadurch bestimmt ist. Allein die Gebundenheit an das Alte Testament bringt eben des Briefschreibers religiöser Stand- punkt mit sich, d. h. dies, dass er die jüdische Religion für die wahre Religion hält und auch im Christentum nichts anderes als die Vollendung der ersteren sieht, sei es nun, dass er von Hause aus jüdischer Proselyt gewesen oder direkt vom Heidentum aus in eine christliche Gemeinde eingetreten ist, in der der Geist des jüdischen Proselyten- tums schon längere Zeit einen übermächtigen Einfluss geübt hat. Bezeichnend ist denn auch, dass Clemens das Alte Testament nicht im hebraischen Text sondern nur durch die Vermittlung der Septuaginta kennt und dass auch die wenigen hebraisirenden Elemente, die innerhalb des sonst in gutem Griechisch geschriebenen Briefs vor-

1) a. a. O. p. 59. 61.

kommen, sich leicht aus dem Einfluss der Septuaginta und der daher angenommenen religiösen Sprechweise erklären lassen ¹). Nimmt man hinzu, dass im ganzen Brief nichts an spezifisch jüdische Erziehung und Bildung, jüdische Gewohnheiten und Eigentümlichkeiten erinnert, dann muss man geneigt werden, in dem Verfasser des Briefs nicht einen geborenen Juden, auch nicht einen Hellenisten, sondern einen Mann heidnischer Abkunft zu sehen.

Eher für eine heidnische als jüdische Herkunft des Clemens spricht auch sein ganz entschiedener Universalismus, für den jede Spur eines nationalen Unterschieds innerhalb des Volkes Gottes ausgewischt ist und die Erwählung alle Geliebten Gottes in der ganzen Welt mit dem alttestamentlichen Gottesvolke zu einer unmittelbaren Einheit verbindet. Und zur Bestätigung jener Auffassung kann man endlich darauf weisen, dass unser Verfasser in der Erzählung vom Vogel Phönix (c. 25), in der Vorstellung von den Welten jenseits des Oceans (c. 20), in dem zur Illustration herangezogenen Beispiel der Danaiden und der Dirke (c. 6), sowie in dem Hinweis auf Vorbilder aus der heidnischen Geschichte (55, 1) Bekanntschaft mit heidnischer Literatur verrät, und dass aus der Weise, wie er c. 37 von „unsern Heerführern“ redet, ein gewisses Römerbewusstsein zu sprechen scheint ²).

1) Den auffälligsten Hebraismus findet Wrede (S. 109, A. 1) in 21, 9: οὗ ἡ πνοὴ αὐτοῦ ἐν ἡμῖν ἐστίν, doch in einer auch sonst alttestamentlich gefärbten Stelle. Wendungen wie ἐν γενεῇ καὶ γενεῇ (7, 5), λαὸς περιούσιος (64) entstammen der Septuaginta. Auch das ἐπτάκις (5, 6), γινώσκουσα γινώσκω (12, 5), προσέξεντο δοῦναι (12, 7) erklärt sich aus dem Einfluss der biblischen Sprechweise.

2) Man vergleiche dazu auch das unjüdische „Tag und Nacht“ (24, 3), sowie das an heidnische Sprechweise erinnernde χῶρος εὐσεβῶν (50, 3).

VII. DIE BENÜTZUNG DER ALT- UND NEUTESTAMENT- LICHEN SCHRIFTEN IM URSPRÜNGLICHEN BRIEFE.

Der Verfasser unseres Briefs lebt und webt im Alten Testament. Es ist ihm die Quelle und Norm aller religiösen und sittlichen Erkenntnis, zumal auch die grosse Beispiel- und Vorbildersammlung für alle Tugenden und Laster. Schritt für Schritt belegt der Verfasser seine Ausführung mit zum Teil sehr ausführlichen und gehäuften alttestamentlichen Citaten, und auch ohne dass förmlich citirt würde, ist die Darlegung reichlich getränkt mit alttestamentlichen Reminiscenzen und Anklängen. Wir können es hier füglich unterlassen, im Einzelnen aufzuzeigen, wo unser Briefschreiber ausgesprochener- oder unausgesprochenerweise aufs Alte Testament zurückgeht, und welche Stellen er dabei im Auge hat. Wir können hiefür auf die verschiedenen Commentare verweisen, sowie auf Wrede S. 60—75. Nur dies sei sofort hervorgehoben, dass die hl. Schrift Alten Testaments bei unserem Briefschreiber weite, fließende Grenzen hat. Von den kanonischen Büchern hat er die meisten irgendwie verwertet, doch tritt eine gewisse Vorliebe für die Psalmen und Jesaja, für Hiob und die Proverbien deutlich zu Tage. Von den Apokryphen hat er Judith ¹⁾, Sapientia ²⁾,

1) Judith wird ausdrücklich angeführt 55, ⁴f. Auch werden im Gebet 59, ³f. Worte aus Judith 9, ⁴ verwertet.

2) Was das Buch der Weisheit betrifft, so beruht wohl 27, ⁵ auf Sap. 12, ¹² und 11, ²²; 60, ¹ auf Sap. 7, ¹⁷, vielleicht auch 59, ³ auf Sap. 1, ⁶ und 3, ⁴ auf Sap. 2, ²¹. Überdies geht auch das, was in 11, ² von dem Wahrzeichen der Salzsäule gesagt wird, in die Lots Weib verwandelt wurde, wahrscheinlich auf Sap. 10, ⁷ zurück.

Sirach ¹⁾ sicher benützt. Weiter glaube ich aber, dass Clemens auch das Buch der Jubiläen gekannt und benützt hat. Wenn er im Anfang von c. 10 sagt: „Abraham der den Beinamen „Freund“ erhielt, wurde gläubig erfunden“ etc., so entspricht das unmittelbar den Worten in Jubil. 19,9: „Denn er (Abraham) wurde gläubig erfunden und als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln geschrieben“. Allerdings erinnert an den Anfang von c. 10 auch Sir. 44, 20 und 1. Macc. 2, 52, wo ebenfalls von Abraham gesagt wird, dass er in der Versuchung gläubig (bezw. treu) erfunden wurde. Aber vom Beinamen des Freundes Gottes ist hier nicht die Rede. Beides nebeneinander finden wir nur Jubil. 19, 9. Für den Entwurf von Capitel 9 und 10 im Ganzen freilich wird der Verfasser doch Sir. 44 zur Vorlage gehabt haben, während Capitel 31 der Form und dem allgemeinen Inhalt nach so stark an 1. Macc. 2, 51—61 erinnert, dass man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, der Verfasser habe das Capitel nach dem Vorbild dieser Verse entworfen.

Wenn Clemens 7,6 (cf. 9, 4) von Noah sagt: *Νῶε ἐζήρυσεν μετάνοιαν*, so geht das aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Sibylle zurück (I, 128 f.: *Νῶε . . . κήρυσον μετάνοιαν*).

Nichtkanonische Schriften hat Clemens noch an verschiedenen Stellen benützt. Auffallend, aber vielleicht rein zufällig ist, dass wir keinem Citat aus Henoch begegnen. Höchstens liesse sich 50,3 mit Henoch 38, 1—4 vergleichen. Dagegen hat Clemens andere apokryphe Schriften benützt, die sich freilich nicht mehr näher feststellen lassen. An

1) An Sirach erinnert nach Wrede (S. 68) die Naturbetrachtung des Clemens im Ganzen und im Einzelnen (c. 20 vgl. mit Sir. 42, 23; 43, 10 und überdies 59, 3 vgl. mit Sir. 26, 16; 43, 9; 7, 11; 16, 18, 19). Als weitere Parallelen führt er an 60, 1 vgl. mit Sir. 2, 11; 20, 1; 16, 16 f. und besonders 6, 3, 4 vgl. mit Sir. 28, 14 f. (*γλώσσα τρίτη πολλοὺς ἐσάλευσε καὶ διέστησεν αὐτοὺς ἀπὸ ἔθνους εἰς ἔθνος καὶ πόλεις ὀχυρὰς καθεῖλε καὶ οἰκίας μεγιστάνων κατέστρεψε· γλώσσα τρίτη γυναῖκας ἀνδρείας ἐξέβαλε καὶ ἐστέρησεν τῶν πόνων αὐτῶν*). Hiezu füge ich die Parallele 56, 2 (*ἀναλλάβωμεν παιδείαν*) und Sir. 51, 26, ferner 48, 6 und Sir. 3, 18 (*ὅσω μέγας εἶ, τοσούτω ταπεινοῦ σεαυτὸν*) und weise noch auf die übereinstimmende Reihenfolge: Henoch, Noah, Abraham in c. c. 9, 10 und Sir. 44, 16—19 ff. (cf. speciell auch: *Νῶε εὐρέθη τέλειος δίκαιος* in Sir. 44, 17).

einen apokryphen Ezechiel hat man vielleicht zu denken bei dem Citat in 8, 3 (cf. 8, 2 und 8, 3a mit Ezech. 33, 11 und ferner Clem. Alex., Quis div. salv. 39 und Paedag. I, 10). Bei dem Citat in 17, 6 hat Hilgenfeld die Assumptio Mosis als Quelle vermutet, da dasselbe auch noch Worte des Moses zu enthalten scheint. Die als Schriftstelle angeführten Worte in 23, 3. 4 (cf. 2. Clem. 11) will Lightfoot auf das Buch Eldad und Modad (cf. Herm. Past. Vis. II, 3), Hilgenfeld ebenfalls auf die Assumptio Mosis zurückführen. Aus einer apokryphen Quelle stammt möglicherweise auch das Citat in 46, 2 (vgl. übrigens dazu Ps. 17, 26. 27). Und an eine solche — die Apokalypse des Elias? — hat man vielleicht auch bei dem Citat in 34, 8 zu denken. Aus 1. Kor. 2, 9 kann Clemens die Worte nicht einfach herübergenommen haben. Denn mit dem *ὑπομένουσιν* (cf. auch 35, 2) statt des paulinischen *ἀγαπῶσιν* schliesst sich Clemens näher an die alttestamentliche Grundstelle Jes. 64, 4 an. Paulus und Clemens werden hier aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Dass Clemens 1. Kor. 2, 9 und Jes. 64, 4 zugleich vor Augen gehabt und combinirt habe, ist weniger wahrscheinlich. Für das bekannte Wort in 49, 5: *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν* wird man kaum eine besondere apokryphe Quelle voraussetzen haben. Es beruht auf Prov. 10, 12, freilich nicht auf der ganz anders lautenden Übersetzung der LXX sondern auf dem hebräischen Text der Stelle. Nun geht allerdings Clemens sonst nie auf den hebräischen Text zurück und darum ist es von vornherein unwahrscheinlich, dass er es hier gethan haben sollte. Der 1. Petrusbrief (4, 8) hat das Citat auch in völlig gleichem Wortlaut. Aber Clemens kann es nicht daher haben, wie wir später zeigen werden. Darum könnte man immerhin daran denken, dass es ihm doch eine apokryphe Quelle vermittelt worden sei. Doch werden wir uns die Sache besser einfach so vorstellen, dass das Wort eben in der bei Clemens vorkommenden Form im homiletischen Gebrauch im Umlauf war, oder dass Septuagintaexemplare existirten, in welchen die Stelle nach dem Urtext verbessert war.

Die ungemaine Vertrautheit unseres Briefschreibers mit dem Alten Testament und der ausserordentlich reiche Gebrauch, den er davon macht, erklärt sich natürlich in letzter Hinsicht aus seinem alttestamentlichen Standpunkt, weiterhin aber aus der homiletischen Gewohnheit, wie sie in seiner Gemeinde herrschte und ihm selber eigen war. Man wird daher auch annehmen dürfen, dass der Verfasser die Citate und biblischen Ausdrücke und Beispiele, die er im Briefe verwendet, sich nicht erst zum Zweck der Abfassung des letzteren mühsam zusammengesucht habe. Dieser Stoff wird ihm zu einem guten Teil gedächtnismässig gegenwärtig gewesen sein. Manches davon hat vielleicht schon früher im homiletischen Gebrauch im gleichen Zusammenhang und in derselben Zusammenstellung Dienst gethan¹⁾. Man hat konstatiert, dass die umfangreichsten Citate die wörtlichsten sind. Hier ist also am ehesten anzunehmen, dass der Verfasser in der Quelle selber wieder nachgesehen hat. Das mag auch bei manchen andern Citaten der Fall sein. Aber manche verraten auch mehr oder weniger deutlich aus dem Gedächtnis angeführt zu sein. Ein Beispiel eines sehr freien und, wie schon die Einleitungsformel beweist, rein gedächtnismässigen Citats haben wir 28, 3 (Ps. 139, 7—10). Auch biblische Erzählungen erlaubt sich unser Verfasser frei zu reproduciren und seinem Zweck entsprechend zu gestalten (cf. die Erzählung von der Rachab c. 12 und von Aarons blühendem Stab c. 43). Öfter fliessen dem Verfasser verschiedene Bibelstellen in der Erinnerung unwillkürlich zusammen (cf. z. B. 13, 1; 14, 4; 34, 6 etc.). Und auch da, wo er die Schriftworte und Schriftbeispiele sorgfältig auszuwählen und kunstvoll zusammenzustellen scheint, hat Clemens keineswegs stets auf die Quelle selbst zurückgegriffen, sonst würde ihm nicht wie bei Aaron (4, 11 cf. Num. 12, 14. 15) ein Irrtum mituntergelaufen sein. Über blosse freie gedächtnismässige

1) Dass eigentliche Handbücher mit sachlich geordneten Citaten, wie Hatch meint, bestanden hätten, ist nicht zu beweisen, cf. dagegen Wrede a. a. O. S. 65 f. Anm. 2.

Verwendung geht es hinaus, wenn er sich hier und da Bibelstellen für seinen Zweck erst zurechtmacht (cf. 50, 4 mit Jes. 26, 20; 26, 19 und Ez. 37, 12, oder 29, 3¹⁾) mit Deut. 4, 34; 14, 2; Num. 18, 27; 2. Chron. 31, 14; Ez. 48, 12).

Besonders ins Auge springen die öfter wiederkehrenden, chronologisch angeordneten Beispielgruppen, in denen der Verfasser in lehrhafter oder paränetischer Absicht die Geschichte, speciell die alttestamentliche durchläuft, wie er selber 7, 5 sagt: „Gehen wir alle Geschlechter durch und lernen wir, dass der Herr von Geschlecht zu Geschlecht denen, die sich zu ihm bekehrten, Gelegenheit zur Busse gab“. Man vergleiche hiezu die Capitel: 4—6; 7 und 8; 9—12; 17 und 18; 31 und 32; 45; 55. Das ist eine Verwertung der Geschichte, speciell der biblischen, wie sie bereits in der späteren jüdischen Literatur üblich geworden war und dann auch in der christlichen Literatur (cf Hebr. 11), zuvor aber wohl noch in den christlichen Lehrvorträgen sich eingebürgert hatte.

Die Art und Weise der Schriftbenutzung ist bei Clemens im Ganzen eine recht einfache. An einer einzigen Stelle — beim Scharlach, der aus dem Haus der Rachab herausgieng, (12, 7), — wird eine allegorisch-symbolische Deutung versucht, die aber ihrem ursprünglichen Sinne nach viel harmloser ist als in dem Sinn des überarbeiteten Textes. Sonst ist zu bemerken, dass da, wo die alttestamentlichen Vorschriften in concreto auf ganz bestimmte Verhältnisse berechnet und darum keiner unmittelbaren Anwendung fähig sind, Clemens eine gewisse Gnosis für nötig hält, um zu erkennen, dass in ihnen doch, principiell wenigstens, die Normen gegeben sind für die analogen Verhältnisse der Gegenwart (c. 40 und 41).

Von besonderem Interesse ist nun aber das Verhältnis des Clemens zur neutestamentlichen Literatur. Die relativ untergeordnete Bedeutung, die nach Clemens der Person Jesu zukommt, zeigt sich darin, dass er der Lebensgeschichte Jesu nirgends ausdrücklich gedenkt, die hervor-

1) Falls hier nicht aus einer apokryphen Quelle citirt ist.

ragendsten Momente derselben nicht als Heilsthatsachen verwertet und neben den massenhaften Citaten aus dem Alten Testament nur an zwei Stellen einige Worte Jesu paränetischen Inhalts anführt. In 46, 8 citirt Clemens offenbar aus der Erinnerung, und dabei sind ihm Worte Jesu, die eine gewisse Verwandtschaft haben, aber bei verschiedenen Gelegenheiten und mit verschiedener Beziehung gesprochen worden sind, unwillkürlich zusammengefloßen. Der erste Teil der citirten Worte *οὐαὶ — ἐγεννήθη* entspricht dem Wort in Matth. 26, 24 oder Mrc. 14, 21, nur dass hier die Drohung auf den Verrat des Menschensohns und nicht auf die Verführung der Auserwählten sich bezieht. Im zweiten Teil handelt es sich um die Stelle Matth. 18, 6 = Luc. 17, 2 = Mrc. 9, 42. Doch erinnert das *καταποντισθῆναι* speciell an Matthaeus, das *ἢ ἓνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι* am meisten an Lucas. Das Citat des Clemens vereinigt also Eigentümlichkeiten von Matthaeus und Lucas, hat aber im Ganzen bei Matthaeus die am weitesten reichende Parallele. Da es nun an und für sich unwahrscheinlich ist, dass das Citat aus Matthaeus und Lucas zusammengeflickt sei, werden wir anzunehmen haben, dass die Quelle, aus der Clemens erinnerungsmässig schöpft, eine vorkanonische Evangelienquelle, vermutlich ein vorkanonischer Matthaeus gewesen ist.

Diese Vermutung bestätigt sich, wenn wir das andere Citat aus den Reden des Herrn in 13, 2 ins Auge fassen. Man kann dazu vergleichen einerseits Luc. 6, 35b–38 andererseits Matth. 5, 7. (42. 48); 6, 14. 15; 7, 1. 2. 12. Aber die Verwandtschaft ist nicht aus unmittelbarer Abhängigkeit des Clemens von Lucas oder Matthaeus oder von beiden zu erklären, sondern kann nur durch eine vorkanonische Evangelienquelle vermittelt sein. Man braucht nun aber nicht anzunehmen, dass in der letzteren die von Clemens angeführten Herrnworte in wörtlicher Übereinstimmung gestanden haben müssten. Clemens kann wie in c. 46 so auch in c. 13 die Worte mehr oder weniger frei, was Ordnung und Form betrifft, wiedergegeben haben. Aber dass eine Evangelienquelle bestand, welche die von Clemens

13,² angeführten Worte in ähnlicher Weise enthielt, das beweist der Brief des Polykarp von Smyrna, wo in 2, 3 ein grosser Teil der von Clemens citirten Worte wiederkehrt. Sie haben aber hier zum Teil eine Form, die speciell an Matthaeus erinnert (cf. *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε* sowie auch das *ἀντιμετροῦθήσεται*). Dazu kommt, dass Polykarp sofort ein Citat aus den Seligpreisungen der Bergrede folgen lässt, das in seiner zweiten Hälfte nur bei Matthaeus eine Parallele hat, das aber doch wieder von Matthaeus abweicht sowohl durch das Fehlen von *τῷ πνεύματι* hinter *πτωχοὶ* als durch das *διωκόμενοι* an der Stelle des *δεδιωγμένοι* (cf. Matth. 5, 3.10). Diese Wahrnehmungen begünstigen wiederum die Annahme, dass die vorkanonische Evangelienquelle des Clemens und des Polykarp ein vorkanonischer Matthaeus gewesen ist. Vielleicht dass hierauf auch noch zurückzuführen sind die Worte in 24, 5: *ἔξῆλθεν ὁ σπείρων* (cf. Matth. 13, 3; Mrc. 4, 3; Luc. 8, 5), falls dieselben wirklich für eine evangelische Reminiscenz zu halten sind.

Von Paulusbriefen hat Clemens jedenfalls den ersten Korintherbrief und den Römerbrief gekannt und benützt. Den ersteren nennt er ausdrücklich in 47, 1. Was der Apostel den Korinthern seiner Zeit aus Anlass des Parteistreits über sich, Kephas und Apollos geschrieben habe, das trage in Wahrheit den Stempel des Geistes an sich. Aber noch an einer Reihe von Stellen macht Clemens von dem Briefe Gebrauch. Sein Lobpreis der Liebe in c. 49 ist dem in 1. Kor. 13 nachgebildet. In 48,⁵ ist deutlich Gebrauch gemacht von 1. Kor. 12, 8—10, während am Schluss von 48,⁶ eine Reminiscenz an 1. Kor. 10, 24 vorliegt. Das Bild vom Körper, seinem Haupt und seinen Gliedern in 37, 3—5 beruht ohne Zweifel auf dem ausführlicheren allegorischen Bilde in 1. Kor. 12, 12 ff. (cf. besonders 1. Kor. 12, 12 f. und 1. Clem. 37, 5; 1. Kor. 12, 24 und 1. Clem. 37, 4; 1. Kor. 12, 29 f. und 1. Clem. 37, 3). Und auch in 38,¹ klingt 1. Kor. 12, 12 ff. und speciell 1. Kor. 12, 28 (*καὶ οὓς μὲν ἔθετο — χαρίσματα*) nach. Ebenso ist endlich das Bild vom Saatkorn in 1. Clem. 24, 4 f. entlehnt aus 1. Kor. 15, 36 ff. Zweifelhafter ist, ob das *ἐκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* in

1 Clem. 37, 3 und 41, 1 sowie das *τόπον ἀναπληρῶσαι* in 63, 1 Erinnerung an 1. Kor. 15, 23 und 1. Kor. 14, 16 verrät.

Der Römerbrief des Paulus wird in unserem Brief nirgends ausdrücklich genannt, und doch spielt derselbe darin keine geringe Rolle. Der Lasterkatalog mit dem dazu gehörigen Urteil in 1. Clem. 35, 5. 6 ist zu einem guten Teil wörtlich den Versen Rom. 1, 29–32 nachgebildet. Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in 1. Clem. 32, 4 hat die paulinische in Rom. 5 und Rom. 4 zur Voraussetzung. Der Übergang von der Besprechung der Rechtfertigung durch den Glauben zur Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Werken im Anfang von c. 33 ist dem Übergang zu Beginn von Rom. 6 nachgebildet. Das Citat aus Ps. 31, 1. 2 mit dem, was über die Beziehung der darin enthaltenen Seligpreisung gesagt wird in 1. Clem. 50, 6. 7, beruht auf Rom. 4, 7–9. Die Stelle 34, 7 erinnert jedenfalls stark an Rom. 15, 6, ebenso 51, 3 (*ὧν τὸ κρίμα πρόδηλον ἐγενήθη*) an Rom. 3, 8. Die oft wiederkehrende Doxologie bei Clemens hat ihr Vorbild in Rom. 11, 36. Und was endlich die Worte in 3, 4: *θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον* betrifft, so können sie zwar auf Rom. 5, 12 zurückgehen, haben aber doch eine noch unmittelbarere Parallele in Sap. 2, 24.

Was andere paulinische Briefe betrifft, so erscheint mir eine Bekanntschaft des Clemens mit dem 2. Korintherbrief allerdings noch keineswegs dadurch absolut ausgeschlossen, dass in c. 47 Clemens den ersten Korintherbrief als „den“ Brief des Paulus an die Korinther vorzustellen scheint. Aber eine Bezugnahme auf 2. Kor. ist bei Clemens doch nicht nachzuweisen. Es müsste denn sein, dass man in 5, 6 2. Kor. 11, 24. 25 nachgeahmt findet, eine Annahme, die wenig wahrscheinlich ist. Ebenso wenig findet sich im Clemensbrief eine Spur vom Galaterbrief. Und um eine Bekanntschaft des Clemens mit dem Philipperbrief vorauszusetzen, dazu reicht die Phrase *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου*, die wir 1. Clem. 47, 2 und Phil. 4, 15 gleichmässig finden, kaum aus. Zu dem Epheserbrief steht der ursprüngliche Clemens-

brief ebenfalls in keiner nachweisbaren Beziehung, während man bei den Berührungen, welche zwischen dem ersten Clemensbrief und den Pastoralbriefen (1. Tim. Tit.) zu konstatiren sind, mit Ewald ohne Weiteres die Priorität des ersteren wird annehmen dürfen.

Dagegen ist nicht zu zweifeln, dass der erste Clemensbrief auch in seiner ursprünglichen Gestalt vom Hebräerbrief abhängig ist. In 1. Clem. 27,^{1. 2} scheint Hebr. 10,²³ (11, 11) und 6,¹⁸ benützt zu sein. Auch ist auf 1. Clem. 9—12. 17.—18 Hebr. 11 und auf 1. Clem. 19,^{1. 2}; 7, 1 (Schluss) und 13,¹ Hebr. 12,¹ wohl nicht ohne Einfluss gewesen. Stärker noch ist der Hebräerbrief vom Überarbeiter benützt worden.

Bei der Frage, wie der erste Petrusbrief zum ersten Clemensbrief sich verhält, fasst man in der Regel nur die Möglichkeit ins Auge, dass Clemens von 1. Pe. abhängig sei und erklärt dies für unzweifelhaft oder wahrscheinlich oder unsicher. Nach unserer Meinung dagegen kann von vornherein nur das Gegenteil in Frage kommen. Der erste Petrusbrief ist jünger als der erste Clemensbrief. Das ergibt sich sowohl aus dem, was beide über die Verfolgung der Kirche sagen, als auch aus den verschiedenen Vorstellungen beider vom Martyrium des Petrus. Was das erste betrifft, so spricht der erste Clemensbrief, von der Neronischen Verfolgung abgesehen (c. 6), wohl von Heimsuchungen der römischen Gemeinde (c. 1), die auf die Domitianische Verfolgung weisen, dagegen kennt er keinen allgemeinen Verfolgungszustand der Kirche, da die Gemeinde zu Korinth bisher im tiefsten Frieden gelebt und einer ungestörten Entwicklung sich erfreut hat. Anders der erste Petrusbrief. Nach ihm ist die Feuerprobe, die seine Leser zu bestehen hatten, kein vereinzelter Ausnahmefall, sondern die gleichen Leiden treffen die Brüder in der ganzen Welt. Und wenn wir nach der Art dieser Verfolgung fragen, so besteht sie nicht bloss in Schmähung wegen des Namens Christi, die lediglich mit Worten geschieht, sondern die auch zum Leiden d. h. zu Anklagen vor der Obrigkeit und Verurteilungen durch dieselbe führt. Die Vergleichung des Leidens

der Christen mit dem von Mördern und Bösewichtern in 4,¹⁵ lässt gar keine andere Erklärung zu. Erfahren nun aber auch die Christen dieselbe Behandlung, die sonst nur Bösewichter erfahren, so dürfen sie sich dessen doch nicht schämen, weil sie thatsächlich nicht als Bösewichter sondern als Christen leiden. Dass bei diesem Leiden aber speciell an Todesstrafen gedacht ist, das zeigt deutlich genug 1. Petr. 3, 17—4, 2 und 4, 19.

Nimmt man nun hinzu, dass der Brief gerichtet ist an die Christen in Kleinasien, speciell auch an die in Pontus und Bithynien, und sie trösten will wegen der Verfolgung, die sie erlitten, so ist nichts wahrscheinlicher, als dass eben die Christenverfolgung, die seit der Statthalterschaft des Plinius jene Gegenden heimgesucht hat, den historischen Hintergrund des Briefes bildet. Ja der Umstand, dass unser Brief die Schmähung *ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* und das Leiden *ὡς Χριστιανός* so bestimmt gegenüberstellt dem Leiden *ὡς φονεύς* etc., scheint darauf zu weisen, dass der Briefschreiber den Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan bereits gekannt hat. Denn Plinius stellt darin die Frage, *nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur*, und Trajan hat sie im ersteren Sinn entschieden. Der Brief ist frühestens gegen das Ende der Regierung Trajans, vielleicht erst unter derjenigen Hadrians entstanden. Der erste Petrusbrief ist also jünger als der erste Clemensbrief, und dies wird dadurch bestätigt, dass der erstere das Martyrium des Petrus bereits in Rom voraussetzt, während der letztere davon noch nichts weiss. Falls also wirklich direkte Beziehungen zwischen beiden Briefen obwalten, muss der erste Petrusbrief der abhängige Teil sein. Eine solche Abhängigkeit von Clemens liegt nun wohl gleich darin vor, dass der Verfasser von 1. Pe. Rom als Ort des Martyriums von Petrus sich denkt. Denn da es sich bei Paulus in 1. Clem. 5,⁷ und bei den im Anfang von c. 6 erwähnten Schlachtopfern um römische Martyrien zu handeln schien, konnte der Verfasser von 1. Pe., zumal wenn er das *συνθηροίσθη* in 6, 1 urgirte, zu der Meinung kommen, dass Clemens auch das Martyrium von Petrus in 5,⁴ nach Rom versetze.

Was andere Berührungspunkte betrifft, so ist zu bemerken, dass der erste Petrusbrief (4, 8) die Gnome *ἀγάπη καλύπτει πλήθος ἁμαρτιῶν* in derselben Form und demselben Sinn zur Anwendung bringt wie Clemens (49, 5)¹⁾, sowie dass er (5, 5) den Spruch Prov. 3, 34 mit derselben Abweichung von der Septuaginta (*θεός* statt *κύριος*) citirt wie Clemens (30, 2)²⁾. Ferner ist darauf zu weisen, dass der Eingangsgruss in 1. Pe. 1, 2b (*Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη*) wörtlich mit dem bei Clemens übereinstimmt, dass das *ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν* 1. Pe. 2, 1 unmittelbar an das *ἀποθέμενοι πᾶσαν ἀλαζονείαν κ. τ. λ* in 1. Clem. 13, 1 (57, 2) erinnert, das *νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέρους* 1. Pe. 5, 5 an die ähnlichen Ermahnungen in 1. Clem. 57, 1 (*υποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις* cf. 1, 3; 3, 3; 21, 6), das *ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν* in 1. Pe. 2, 25 an das *παντὸς πνεύματος ἐπίσκοπον* in 1. Clem. 59, 3. Aber auch sonst haben beide Briefe allerlei eigentümliche Ausdrücke und Phrasen gemeinsam, wie: *ποιμνιον* (1. Clem. 44, 3; 54, 2; 57, 2 und 1. Pe. 5, 2, 3), *πρόβατα* (in Anwendung auf die Gläubigen 1. Clem. 59 Schluss und 1. Pe. 2, 25), *ἐπισκοπή* (vom Gerichtstag 1. Clem. 50, 3 und 1. Pe. 2, 12), *τιμὴν ἀπονεύειν* (1. Clem. 1, 3 und 1. Pe. 3, 7), *κραταιὰ χεῖρ* (1. Clem. 28, 2; 60, 3 und 1. Pe. 5, 6), *ἀδελφότης* (1. Clem. 2, 4 und 1. Pe. 2, 17; 5, 9), *φιλαδελφία* (1. Clem. 47, 5; 48, 1 und 1. Pe. 1, 22), *φιλοξενία* bezw. *φιλόξενος* (1. Clem. 1, 2; 10, 7; 11, 1; 12, 1 und 1. Pe. 4, 9), *ἀγαθοποιῶν* (1. Clem. 2, 2 und 1. Pe. 4, 19; cf. 2, 14. 15. 20; 3, 6. 17), *ἀπροσωπολήπτως* (1. Clem. 1, 3

1) Dass in jenem Wort in 1. Pe. 4, 8 unter den Sünden nur diejenigen der Brüder verstanden sein können, weil es sich um sociale Tugenden im Zusammenhang handle, ist eine blosse Behauptung. Gerade weil wir es mit einem Begründungssatz zu thun haben, der das Gebot der Liebe durch Hervorhebung ihres Werts einschärfen will, hat man vielmehr an die eigenen Sünden zu denken, und diese Auffassung empfiehlt sich auch durch den Zusammenhang. Denn der Gedanke, von dem bei all diesen Ermahnungen ausgegangen wird, ist der, dass das Ende der Dinge und also der Augenblick der Belohnung oder Bestrafung nahe gekommen ist. Man hat also durchaus kein Recht zu sagen, der Verfasser von 1. Pe. 4, 8 gehe direkt auf den Urtext von Prov. 10, 12 zurück.

2) 1. Pe. 3, 10 ff. wird auch ein Teil des in 1. Clem. 22, 2 ff. vorkommenden Citats aus Ps. 34, 12 ff. angeführt. Doch ist hier die Differenz zu gross, als dass an ein direktes Verhältniss zwischen 1. Pe. und Clemens dabei zu denken wäre.

und 1. Pe. 1, 17), *διασώζειν* (in Anwendung auf Noah 1. Clem. 9, 4 und 1. Pe. 3, 20).

In all den angeführten Punkten berührt sich der erste Petrusbrief mit dem ursprünglichen Clemensbrief. Aber auch zu den vom Überarbeiter herrührenden Bestandteilen des letzteren bietet der erste Petrusbrief bedeutsame Parallelen. Die Worte in 1. Pe. 2, 6: *τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θανμαστὸν αὐτοῦ φῶς* erinnern teils an *ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς φῶς* in 1. Clem. 59, 2 teils an *εἰς τὸ θανμαστὸν αὐτοῦ φῶς* in 1. Clem. 36, 2, falls *τὸ θανμαστὸν αὐτοῦ* hier ursprünglich ist.

In der Weise ferner, in der 1. Pe. 2, 4. 6. 9 Christus als der *ἐκλεκτός* in Beziehung gesetzt wird zu dem *γένος ἐκλεκτόν* und *λαὸς εἰς περιποίησιν* hat man mit Recht eine auffallende Parallele gefunden zu den Worten in 1. Clem. 64: *ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον I. X. καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον*. Ebenso bezeichnend ist, dass in 1. Pe. 2, 21 ff. geradeso wie in 1. Clem. 16, 17 im Hinblick auf Jes. 53 Christus als *ὑπογραμμός* vorgestellt wird. Gleichmässig wird auch weiter in 1. Pe. 1, 19 und 1. Clem. 7, 4 das Blut Christi als *τίμιον αἶμα* bezeichnet. Und zu all' dem kommt endlich, dass die Doxologie, die bei Clemens so häufig ist, auch zweimal in 1. Pe. vorkommt und zwar nicht bloss wie im ursprünglichen Clemensbrief in Anwendung auf Gott (1. Pe. 5, 11) sondern auch wie im überarbeiteten Clemensbrief in Anwendung auf Christus (1. Pe. 4, 11 cf. z. B. 1. Clem. 50, 7). Alle diese Berührungspunkte scheinen uns zu zahlreich und zum Teil zu charakteristisch zu sein, als dass sie für rein zufällig erklärt werden könnten. Uns scheint kein anderer Schluss möglich zu sein, als dass der Verfasser des ersten Petrusbriefes, der sicher der jüngere ist, den ersten Clemensbrief gekannt hat und zwar bereits in seiner überarbeiteten Gestalt.

Zu dem ersten Petrusbrief steht der Jakobusbrief in unzweifelhafter literarischer Beziehung. Nimmt Spitta¹⁾ die Priorität von Jakobus an, so urteilen die meisten doch

1) Der Brief des Jakobus (Zur Gesch. u. Lit. des Urchr. II) S. 230 ff.

umgekehrt und lassen Jakobus von 1. Pe. abhängig sein. Auch wir setzen dies hier voraus ¹⁾. Es wäre darum möglich, dass Jakobus sich da und dort durch Vermittlung von 1. Pe. mit dem ersten Clemensbrief berühren würde. Doch meinen wir zeigen zu können, dass Jakobus auch ganz abgesehen von seinem Verhältnis zu 1. Pe. zum ersten Clemensbrief in Beziehung steht, d. h. von ihm abhängig und keineswegs, wie man gewöhnlich annimmt (Gundert, Zahn, Hilgenfeld, Harnack, Lightfoot, Spitta), von ihm benutzt ist.

Bei Clemens lesen wir 29,1: *προσέλθωμεν οὖν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι ψυχῆς, ἀγνῶς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν*. Daran erinnert Jak. 4,8: *ἐγγίσατε τῷ θεῷ καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν, καθαρῖσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἀγγίσατε καρδίας, δίψυχοι*. Hier liegt eine gewisse Berührung vor, die freilich an und für sich noch nicht zur Annahme eines direkten Verhältnisses zwischen beiden Teilen nötigen würde. Die Sache wird aber anders, wenn man sieht, dass der Jakobusbrief auch zum Schluss jenes 29. Capitels des Clemensbriefes eine Parallele bietet. Clemens sagt nämlich da, dass Gott uns zu einem Teil seiner Auserwählten gemacht habe, und citirt in § 3 eine Schriftstelle, in der es heisst: „Siehe der Herr nimmt sich ein Volk mitten aus den Völkern, wie ein Mensch den Erstling nimmt von seiner Tenne“. Daran erinnert Jak. 1,18: „Nach seinem Willen hat er uns geboren durch das Wort der Wahrheit, auf dass wir eine Art Erstling seien seiner Geschöpfe“. Hier legt sich die Annahme der Abhängigkeit des einen Teils vom andern sehr nahe, und zwar kann dieselbe nur auf Seiten des Jakobusbriefes liegen. Die Vorstellung von der ἀπαρχή ist offenbar, wie die Schriftstelle mit dem Bild von der Tenne beweist, ursprünglich bei Clemens, während Jakobus dem

2) Ich möchte zu Gunsten dieser Annahme besonders weisen auf die Parallele 1. Pe. 1, 6-7 und Jak. 1, 2. 3. Da 1. Pe. hier ganz ersichtlich direkt auf Sirach 2, 1-5 zurückgeht und von da sowohl die *ποιμίλοι πειρασμοί* als das folgende Bild von der Bewährung des Goldes im Feuer hat, so ist hier offenbar Jakobus von Petrus abhängig, und ist das umgekehrte Verhältnis ausgeschlossen.

Gedanken eine mehr allgemeine, abstrakte Wendung gegeben hat.

Am Anfang des folgenden Capitels, nämlich 30, 2, bringt Clemens aus Prov. 3, 34 das Citat: *Θεὸς γὰρ, φησὶν, ὑπερφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν*. Es ist wörtlich nach der LXX, nur dass da statt *Θεὸς κύριος* steht. Dasselbe Citat mit derselber Abweichung von der LXX hat nun auch Jakobus 4, 6, also fast unmittelbar vor 4, 8, wo er sich mit 1. Clem. 29, 1 berührt. Darum wird auch die Übereinstimmung von Clemens und Jakobus in jenem Citat nicht zufällig sein, und wird Jakobus es von Clemens haben, obwohl er es auch aus 1. Pe. 5, 5 sich hätte holen können. Spitta ist nun freilich umgekehrter Meinung, da die ganze Ausführung bei Clemens 30, 3 schliesse mit den charakteristisch auf Jakobus weisenden Worten: *ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις*. Allein einen charakteristischen Hinweis auf Jakobus kann ich hier nicht entdecken. Denn dass man sich, wie hier gesagt wird, nicht mit Worten sondern mit Thaten oder Werken als einen Gerechten beweisen soll, das entspricht dem eigensten Standpunkt des Clemens, nach welchem es zum Wesen eines Gerechten gehört, dass er mit guten Werken geschmückt ist (cf. c. 33 und besonders 33, 7).

Was aber die Rechtfertigungslehre des Clemens selbst betrifft, so steht sie derjenigen des Paulus noch näher als die des Jakobus. Denn Clemens erkennt, dass der Mensch principiell durch den Glauben gerechtfertigt wird, während die Werke etwas Sekundäres sind, aber allerdings notwendig bei jedem Gerechten hinzukommen müssen. Jakobus dagegen sagt 2, 24: „Ihr seht also, dass der Mensch auf Grund von Werken gerechtfertigt wird und nicht auf Grund von Glauben allein“. Hiemit geht Jakobus in seinem Gegensatz zu Paulus über Clemens hinaus, und es könnte wohl sein, dass gerade jener Satz in 1. Clem. 30, 3, der sich noch nicht auf die eigentliche Rechtfertigungslehre bezieht, den Verfasser des Jakobusbriefs veranlasst hat, seinen Gegensatz zur paulinischen Rechtfertigungslehre so zuzuspitzen, wie er thut.

Besonders bedeutsam ist die folgende Parallele. Bei Clemens heisst es 10,1: „Abraham, der den Beinamen „der Freund“ erhielt, wurde treu erfunden, weil er den Worten Gottes gehorchte“. Dann wird am Schluss von 10,6 gesagt: „Abraham aber glaubte und es ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“, worauf in 16,7 fortgefahren wird: „Wegen Glauben und Gastfreundschaft ward ihm ein Sohn im Greisenalter geschenkt und aus Gehorsam brachte er ihn Gott zum Opfer“ etc. Hiemit eng verwandt ist Jak. 2, 21—23: „Ist Abraham, unser Vater, nicht infolge von Werken gerechtfertigt worden, als er Isaak, seinen Sohn, auf dem Altar darbrachte? Du siehst da, wie der Glaube mitwirkt mit seinen Werken, und wie der Glaube durch die Werke erst vollkommen ward. Und so ward das Schriftwort erfüllt: Abraham aber glaubte Gott und es ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet und er wurde Freund Gottes genannt“. Dass Clemens hier nicht von Jakobus abhängig ist, geht schon daraus hervor, dass Clemens, wie wir zeigten, in 10,1 direkt auf das Buch der Jubiläen (19, 9) zurückgeht. Umgekehrt finden wir in 1. Clem. 10 alles beieinander, was zur Erklärung von Jak. 2, 21—23 nötig ist. Da haben wir die Bezeichnung Abrahams als des Freundes Gottes, das Schriftwort Gen. 15,6 (mit dem $\delta\epsilon$ wie bei Jakobus), die Opferung Isaaks und die Vorstellung derselben als einer zum Glauben hinzukommenden Gehorsamsthat. Jakobus hat offenbar den hier vorliegenden Stoff doktrinär verarbeitet. Auch die Bezeichnung Abrahams als „unser Vater“ ist Clemens geläufig (31, 2). An der Abhängigkeit des Jakobus von Clemens ist, wie wir meinen, hier nicht zu zweifeln. Und diese Annahme wird noch dadurch erhärtet, dass wie Clemens im gleichen Zusammenhang (c. 12) das Beispiel der Hure Rachab anführt, so auch Jakobus (2, 25). Gegen den $\zeta\eta\lambda\omicron\varsigma$ und $\varphi\theta\omicron\nu\omicron\varsigma$ ist der ganze Brief des Clemens — seinem äusseren Anlass entsprechend — gerichtet. Speziell wendet er sich dagegen in den Capiteln 4—6. Eine Reminiscenz hieran ist wohl das $\varphi\theta\omicron\nu\omicron\iota\tau\epsilon$ και $\zeta\eta\lambda\omicron\upsilon\tau\epsilon$ Jak. 4, 2, falls nämlich, wie aus innern Gründen sehr wahrscheinlich ist, mit Spitta $\varphi\theta\omicron\nu\omicron\iota\tau\epsilon$ statt $\varphi\theta\omicron\nu\omicron\epsilon\iota\tau\epsilon$

gelesen werden muss. Könnte das *καλύψει πλήθος ἁμαρτιῶν* in Jak. 5, 20 sowohl auf 1. Pe. 4, 8 als auf 1. Clem. 49, 5 zurückgehen, so dürfte dagegen Jak. 1, 19. 20. 21: *βραδὺς εἰς ὄργην. ὄργη γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται, διὰ ἀποθέμενοι πᾶσαν ὑπαρίαν* auf 1. Clem. 13, 1: *ἀποθέμενοι πᾶσαν ἀλαζονείαν . . . καὶ ὀργάς* beruhen, obwohl 1. Pe. 2, 1 in den Worten *ἀποθέμενοι πᾶσαν κακίαν* ebenfalls eine Parallele hat. Denn die Parallele in 1. Clem. 13, 1 ist umfangreicher und scheint von Jakobus weiter ausgesponnen zu sein.

In Jak. 4, 14 wird das menschliche Leben mit dem Dunst (*ἀτμίς*) verglichen. Dasselbe eigentümliche Bild findet sich 1. Clem. 17, 6, aber hier in einem Wort des Moses, das aus einer apokryphen Schrift citirt wird. Falls also, wie nicht unwahrscheinlich ist, hier eine Abhängigkeit des einen Schriftstellers vom andern vorliegt, kann sie nur auf der Seite des Jakobus liegen.

Die Worte in Jak. 5, 10. 11: *υπόδειγμα λάβετε . . . τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας . . . τὴν υπομονὴν* erinnern stark an die Ausführung in 1. Clem. 5, speciell an die Worte: *Ἄλλ' ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα . . . λάβομεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα . . . Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν . . . υπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Auch diese Berührung ist auffällig genug, um jedenfalls die Annahme einer Abhängigkeit des einen Teils vom andern zu rechtfertigen.

So liesse sich noch auf mehr untergeordnete Berührungspunkte weisen. Doch wollen wir hier nur noch einen zur Sprache bringen, den Spitta benützt, um die Abhängigkeit des Clemens von Jakobus zu erweisen. Wir haben schon oben gesehen, dass zu dem Wort in 1. Kor. 2, 9 Clemens eine Parallele hat in 34, 8, wo aber statt *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* vielmehr *τοῖς υπομένουσιν αὐτόν* steht. Nun hat aber auch Jakobus eine Parallele dazu in 1, 12: *μακάριος ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγέιλαι τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* Jakobus hat also auch wie Paulus *ἀγαπῶσιν*. Aber vorher spricht er von dem *ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει*

πειρασμόν und dadurch soll nach Spitta Clemens veranlasst worden sein, das paulinische *ἀγαπῶσιν* in *ὑπομένουσιν* zu verändern. Das ist an und für sich unglaublich. Denn wenn Clemens durch Paulus und Jakobus bestimmt wäre, dann hätte er das *ἀγαπῶσιν*, das er bei beiden las, wohl einfach gelassen. Das *ὑπομένουσιν* des Clemens hat, wie wir schon zeigten, seinen Ursprung anderswo, nämlich in der alttestamentlichen Grundstelle Jes. 64, 4, auf der auch 1. Kor. 2,⁹ schliesslich beruht. Die Sache dürfte daher, falls hier überhaupt an ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Clemens und Jakobus zu denken ist, eher umgekehrt liegen. Jakobus hat vielleicht das Wort in der Form von 1. Kor. 2,⁹ gekannt, aber daneben hat ihm auch 1. Clem. 34,⁸ und 35,^{1. 4} vor dem Geist gestanden, und weil er da las, dass den *ὑπομένοντες* hernachmals die verheissenen herrlichen (35,¹: *μακάρια*) Geschenke zu Teil werden sollen, hat er 1,¹² so componirt, wie da zu lesen steht.

Von einer Abhängigkeit des Clemens von Jakobus kann also gar keine Rede sein, wohl aber darf man das Gegenteil für so gut als sicher halten.

Was endlich die Apostelgeschichte betrifft, so wird man allerdings wenig Wert darauf legen dürfen, dass Act. 1,²⁵ in Bezug auf den Hingang des Judas die Phrase *πορεύεσθαι εἰς τὸν τόπον* gebraucht wird, ähnlich wie von Petrus und Paulus in 1. Clem. 5,^{4. 7}. Auch der Anklang zwischen 1. Clem. 2,¹ (*ἡδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες*) und dem Act. 20,³⁵ angeführten Herrnwort macht an und für sich die Annahme eines literarischen Verhältnisses zwischen beiden Schriften nicht notwendig. Denn man kann mit Recht fragen, ob überhaupt die Worte des Clemens von jenem Herrnwort abhängen, und ob, wenn dies wirklich der Fall sein sollte, das Herrnwort dem Clemens nicht durch eine andere Quelle vermittelt war. Was aber die Thatsache betrifft, dass das Citat aus Ps. 89,²¹ (LXX: *εὖρον Δαυὶδ τὸν δούλον μου*) in Act. 13,²² und 1. Clem. 18,¹ mit derselben Erweiterung (*τὸν τοῦ Ἰησοῦ* und *ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου*) wiedergegeben ist, so kann man mit Wrede (S. 65, 1) annehmen, dass jener Psalmtext mit diesem Zusatz

damals eben geläufig war. Doch erinnern wir uns, dass die Angaben, die Clemens in c. 5 über die Schicksale des Petrus, und noch mehr diejenigen, die er über die Erlebnisse des Paulus macht, auf Kenntniss einer historischen Darstellung zu beruhen scheinen. Darum könnte man auch vermuten, dass Clemens zwar wohl nicht unsere Acta selbst, aber eine oder mehrere Quellen derselben gekannt hat.

VIII. DIE ÜBERARBEITUNG DES ERSTEN CLEMENS- BRIEFES.

So hoch man den ursprünglichen Clemensbrief seiner Form und seines Inhalts wegen schätzen mochte, der Mangel des specifisch Christlichen darin musste doch wohl fast überall ausserhalb Roms, zumal in der Gemeinde zu Korinth, wo die paulinische Überlieferung besonders in Ehren gehalten worden sein dürfte, stark empfunden werden. Kein Wunder wenn sich alsbald das Bedürfnis nach einer Ergänzung des Briefes regte. Sein oratorischer Charakter, seine praktische Haltung, sein Eintreten für das kirchliche Amt, überhaupt für kirchliche Einheit und Ordnung, sowie die reiche biblische Begründung, die er bot, entsprach sowohl dem Geschmack als dem Bedürfnis der Zeit. Man brauchte ihn nur dem allgemein christlichen Durchschnittsbewusstsein anzupassen, und man hatte in ihm eine wertvolle Bereicherung der christlichen religiösen Literatur. Man wird in Korinth nicht gezauert haben, diese Überarbeitung vorzunehmen ¹⁾. Sobald hier die Ordnung wiederhergestellt und das kirchliche Amt wieder zu Ehren und Geltung gebracht war, werden gerade die Träger des kirchlichen Amtes in Korinth es gewesen sein, die den Brief einer Überarbeitung unterzogen. Für sie und ihre Interessen war der Brief ein mächtiger Bundesgenosse, und er konnte auf die Dauer den Korinthern zur Warnung vor Spaltung und überhaupt zur Erbauung ihres religiösen und kirchlichen Lebens dienen,

1) Wie schnell man in jener Zeit damit bei der Hand war, zeigt Eus. h. e. IV, 23 (Schluss).

sobald man durch die nötigen Ergänzungen seinen bleibenden gottesdienstlichen Gebrauch möglich gemacht hatte.

Die Überarbeitung nun musste vor allem darauf ausgehen, die Heilsmittlerschaft der Person Christi und speciell den Heilswert seines Todes und seiner Auferstehung ins Licht zu stellen. Der Bedeutung des Todes Jesu wird Rechnung getragen durch die Zusätze in 7, 4; 12, 7; c. 16; 21, 6; 49, 6; 59, 3 (Schluss, cf. auch *ἡγιασμένοις* in der Überschrift). Drückt sich dabei der Überarbeiter in 7, 4 scheinbar weniger angemessen aus, weil er dem Zusammenhang entsprechend der Formeln des ursprünglichen Briefschreibers sich bedient und von der Gnade der Bekehrung spricht, welche das Blut Christi der ganzen Welt verschafft habe, so lassen doch die übrigen Stellen, speciell das Jesajacitat in c. 16 und der Schluss von c. 49 keinen Zweifel übrig, dass der Überarbeiter den Tod Jesu auffasst als stellvertretendes Strafleiden, das die Gläubigen aus der ganzen Welt von ihren Sünden befreit, geheiligt und vor Gott zu Ehren gebracht hat (59, 3).

Der Auferstehung Jesu sucht der Überarbeiter zu ihrem Rechte zu verhelfen, indem er in 24, 1 ein Sätzchen einfügt, worin nach dem Vorbild von 1. Kor. 15, 20 Jesus als der Erstling der Auferstehung bezeichnet wird, und womit wohl überhaupt an das erinnert werden soll, was dort über die Bedeutung der Auferstehung Christi gesagt ist. Auch wird der Auferstehung Christi noch einmal gedacht in c. 42, und zwar nach der Bedeutung, die sie für die Glaubensbefestigung der Jünger hatte.

Aber freilich auf Tod und Auferstehung Jesu allein kann das Heil nicht beruhen. Da der ursprüngliche Briefschreiber es auf die Erwählung gegründet hatte, muss auch der Überarbeiter hiemit rechnen und bereits hierbei die Mittlerschaft Christi zur Geltung bringen. Darum sagt denn auch der Überarbeiter nicht bloss, dass Gott uns durch Jesus Christus berufen hat (32, 4), sondern auch, dass er uns durch ihn auserwählt hat (c. 50 Schluss). Wie Gott Christus auserwählt hat, so hat er durch ihn uns zum Volk des Eigentums erwählt (64). Und diese Erwählung durch Christus

kann sich nicht bloss auf die gegenwärtigen Gläubigen beziehen, vielmehr muss bei dem unmittelbaren Zusammenhang, in welchen der ursprüngliche Briefschreiber die Gläubigen der Gegenwart und ihre Erwählung mit dem alttestamentlichen Gottesvolk und seiner Erwählung bringt, der Überarbeiter auch die Erwählung des letzteren durch Christus vermittelt denken. Das wird zwar nirgends ausdrücklich und unzweideutig gesagt. Aber eine Stellung, kraft welcher dies möglich ist, weist der Überarbeiter im Anschluss an den Hebräerbrief der Person Christi zu. Denn wenn er auch von ihm sagt, dass Gott ihn erwählt habe (c. 64), so ist das nicht gemeint in dem Sinne, dass Gott Christus aus der Zahl der Menschen auserwählt habe als das für seine Zwecke geeignete menschliche Werkzeug. Seine Erwählung ist vielmehr eine ewige. Denn er ist der geliebte, über die Engel erhabene und zum Herrn der ganzen Welt bestimmte Sohn Gottes (59, 2. 3 Schluss; 59, 4 Schluss und c. 36), der als Abglanz und Scepter der Majestät Gottes präexistierte und nur vorübergehend seiner Macht sich entäussernd in der Menschwerdung und im Leiden sich erniedrigte (c. c. 16. 36, cf. 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 6 ff.). So stammt Christus nur dem Fleische nach von Jakob ab (c. 32, 2), während er von Hause aus ein göttliches Wesen ist, dem in seiner trinitarischen Stellung (58, 2) göttliche Ehre zukommt (cf. z. B. die Doxologie 50, 7).

Und von hier aus fällt nun auch das volle Licht auf das Werk Christi. Nicht bloss dass sich nunmehr erst recht erklärt, warum das Blut Christi für Gott so kostbar ist, dass es der ganzen Welt die Gnade der Bekehrung verschafft, es offenbart sich uns jetzt auch eine neue Seite des Werkes Christi. Die Erscheinung des Gottessohnes im Fleisch war nötig, um die Augen unseres Herzens zu öffnen, um unsere unfähige und verdunkelte Vernunft aufgehen zu lassen zu Gottes wunderbarem Lichte. Denn durch den Gottessohn schauen wir das fleckenlose, erhabene Angesicht Gottes wie im Spiegel und durch ihn richten sich unsere Blicke fortdauernd nach des Himmels Höhen, wo er selber jetzt Platz genommen hat zur Rechten Gottes

und waltet als der Hohepriester unserer Opfergaben und als der Vertreter und die Stütze unserer Schwachheit (c. 36).

Für den Überarbeiter ist aber diese Auffassung Christi als eines präexistirenden göttlichen Wesens besonders noch darum wichtig, weil sie es ihm möglich macht, bereits die alttestamentliche Offenbarung seiner Autorität zu unterstellen. Christus hat durch den Geist bereits im Alten Testament geredet, seine Menschwerdung und sein Leiden vorausverkündigt (c. 16, speciell 16, 5), seine Kinder belehrt (22, 1), so dass er im allgemeinsten Sinne auch im Blick auf die alttestamentliche Vergangenheit als der Weg der Gerechtigkeit und des Heils bezeichnet werden kann (48, 4). Der Überarbeiter acceptirt also die vornehme Rolle, die der ursprüngliche Briefschreiber dem Alten Testament zukennt, aber die Gefahr, die daraus für die einzigartige Schätzung der Person Christi erwachsen könnte, paralyisirt er dadurch, dass er das Alte Testament aus einer vorchristlichen, von Christus unabhängigen Offenbarungsquelle zu einer christlichen macht.

Aber indem der Überarbeiter selber so das Alte Testament als massgebende christliche Offenbarung erkennt, sieht er sich veranlasst, selbst der specifisch christlichen Institution der Episcopen und Diakonen eine alttestamentliche Begründung zu geben, indem er 42, 5 ein Citat aus Jes. 60, 17 sich für diesen Zweck frei zurechtmacht. Dies hängt freilich noch besonders damit zusammen, dass bereits der ursprüngliche Briefschreiber aus dem Alten Testament die massgebenden Bestimmungen für die Ordnung des kirchlichen Lebens und besonders des kirchlichen Amtes abgeleitet hatte. Aber da der ursprüngliche Briefschreiber nur von Presbytern redete, in Korinth dagegen die Ämter der Episkopen und Diakonen bestanden, in denen der Überarbeiter selbst eine apostolische Einrichtung sieht (c. 42. 44), so musste er auch bei seiner Bearbeitung des Briefs diesen korinthischen Verhältnissen Rechnung tragen und jener Anschauungsweise Ausdruck verleihen (cf. c. 42; 43, 1; 44, 1—2), und schliesslich der sonst im Briefe überall durchgeführten alttestamentlichen Begründung entsprechend

auch nach einem alttestamentlichen Anknüpfungspunkt dafür sich umsehen.

In Korinth und in andern heidenchristlichen Gemeinden mögen die Ämter der Episkopen und Diakonen schon längst bestanden haben, aber wenn nun der Überarbeiter dieselben geradezu auf die Apostel zurückführt, so ist hier doch wesentlich der Wunsch der Vater des Gedankens. Mit der historischen Begründung der These steht es doch sehr schlecht. Denn wenn er sagt, dass die Apostel, während sie predigend Stadt und Land durchzogen, ihre Erstlinge nach vorhergehender Prüfung im hl. Geist zu Bischöfen und Diakonen der künftigen Gläubigen bestellt hätten, so kann dem kaum eine andere Stelle als 1. Kor. 16, 15. 16 vielleicht in Combination mit Phil. 1, 1 zu Grunde liegen. Allein abgesehen davon, dass von hier aus in keinem Fall auf die Einsetzung von Episkopen und Diakonen durch die Apostel überhaupt geschlossen werden kann, sind die Stellen nicht einmal für Paulus selbst und seine Gemeinden beweisend. Denn in 1. Kor. 16, 15. 16 wird dem Haus von Stephanas als dem Erstling Achajas keinerlei amtliche Stellung sondern nur ein moralisches Recht auf Einfluss zuerkannt. Und was den Philipperbrief betrifft, so macht der Umstand, dass dieser Brief nicht aus einem Gusse ist sondern umfangreiche spätere Einschübsel enthält, es wahrscheinlich, dass die Erwähnung der Episkopen und Diakonen in der Überschrift nicht auf Paulus selbst sondern auf eine spätere Hand zurückgeht. Über den Ursprung der Ämter der Episkopen und Diakonen kann man sich beim Überarbeiter des ersten Clemensbriefes nicht viel Rat holen.

Ebensowenig darf man daraus, dass er in 44, 3 von Amtsträgern spricht, die von den Aposteln selbst oder inzwischen von andern angesehenen Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzt worden seien, den voreiligen Schluss ziehen, dass zur Zeit des Überarbeiters zum Teil wenigstens noch Amtsträger am Leben gewesen seien, die von den Aposteln selbst bestellt worden waren. Er spricht von solchen wohl nur, um alle Glieder der Kette, die von den Aposteln zu den gegenwärtigen Amtsträgern führt, zu

nennen und so die apostolische Succession der letzteren ins Licht zu setzen. Wie sehr unser Überarbeiter hierauf bereits Wert legt, das sehen wir aus der Stelle.

Wir haben hiemit die Denkweise des Überarbeiters zur Darstellung gebracht. Er hat nur an wenigen Stellen sich grössere Zusätze erlaubt, nämlich da, wo es galt, für die im ursprünglichen Brief fehlende religiöse Schätzung der Person und des Werks Christi den Grund zu legen (c. c. 16. 36), oder da, wo es galt, für die im ursprünglichen Brief nicht erwähnten Ämter der Episkopen und Diakonen eine Begründung zu schaffen (c. 42; 43,1; 44, 1. 2). Sonst hat er sich damit begnügt, durch kleine ergänzende Zusätze, vornehmlich durch Formeln wie *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder *ἐν Χριστῷ* dem Zusammenhang ein specifisch christliches Gepräge zu geben.

Doch haben wir hier noch einer sachlichen Zuthat besonders zu gedenken. Sie betrifft das Leben des Paulus. Man wird in Korinth mit Wohlgefallen den Ruhm des Apostels, wie ihn Clemens c. 5 verkündigt, gelesen haben. Und doch meinte man, dass seine Ruhmestitel noch um einen vermehrt werden könnten, und dass sein Charakterbild als des grossen Heiden- und Weltapostels erst dann vollkommen gezeichnet sei, wenn auch seines Vordringens bis zur Grenze des Abendlands, d. h. seiner Reise nach Spanien gedacht würde. Daher jener Zusatz in 5, 6. 7, zu dem man sich ohne Zweifel einfach auf Grund von Rom. 15, 28 berechtigt hielt 1).

Was die Schriftbenutzung beim Überarbeiter betrifft, so greift derselbe wiederholt in c. 16. 36. 42 aufs Alte Testament zurück. Von neutestamentlichen Schriften hat er den Hebräerbrief stark benützt (cf. 16, 2 und Hebr. 1, 8 und 1, 3; 17, 1 und Hebr. 11, 37; c. 36 und Hebr. 3, 2; 1, 3. 4; 1, 7; 1, 5; 1, 13). Ferner kennt er den Römerbrief (cf. 32, 2 und

1) Wenn ich oben die Beziehung des Ausdrucks *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως* auf Spanien als selbstverständlich aufgefasst habe, so sei hier dafür nachträglich noch auf die Commentare verwiesen. Überdies sei bemerkt, dass ich in 5, 6. 7 vielleicht doch zuviel gestrichen habe, und dass der Einschub sich möglicherweise auf die Worte *καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθόν* beschränkt.

Rom. 9, 5; 36, 2 und Rom. 1, 21; 5, 7 und Rom. 15, 28), auch wohl den Philipperbrief (cf. 16, 2 und Phil. 2, 5 ff.; 42, 4 und Phil. 1, 1) und insbesondere den ersten Korintherbrief (cf. 24, 1 und 1. Kor. 15, 20; 42, 4 und 1. Kor. 16, 15, wozu sofort noch weitere Stellen gefügt werden sollen). Nach der gewöhnlichen Annahme würde der Überarbeiter auch den Epheserbrief gekannt und benützt haben. Man behauptet nämlich, dass 1. Clem. 46, 5–7 abhängig sei von Eph. 4, 4–6. Allein 1. Clem. 46, 7 geht zweifellos auf 1. Kor. 12, 25. 27 zurück und dies macht es von vornherein wahrscheinlich, dass auch 1. Clem. 46, (5) 6 vom ersten Korintherbrief aus zu erklären ist. Das geht auch ohne alle Schwierigkeit. 1. Kor. 8, 5. 6; 12, 5. 6. 12 erklärt das *ἕνα θεόν* und *ἕνα Χριστόν*, 1. Kor. 12, 8–11. 13 erklärt das *ἐν πνεύμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ’ ἡμᾶς* und 1. Kor. 12, 13 (cf. 7, 20 ff.) erklärt die *μία κλήσις ἐν Χριστῷ*.

In Eph. 4, 18 erinnert ferner der Ausdruck *ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ* an die Worte *ἐσκοτωμένη διάνοια* in 1. Clem. 36, 2. Allein die Clemensstelle beruht (cf. *ἀσύνητος*) ohne Zweifel auf Rom. 1, 21. Falls darum zwischen Eph. und 1. Clem. ein Abhängigkeitsverhältnis obwaltet, muss die Abhängigkeit vermutlich auf Seiten des Epheserbriefes gesucht werden. Ebenso ist zu urteilen über das Verhältnis von Eph. 1, 18 (*πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας εἰς τὸ εἰδέναι*) zu 1. Clem. 36, 2 und 59, 3.

Dass endlich der erste Petrusbrief vom ersten Clemensbrief auch in seiner überarbeiteten Form abhängig ist, haben wir bereits gesehen.

DER HIRTE DES HERMAS.

Der Hirte des Hermas ist unter den Schriften der sogenannten apostolischen Väter die einzige, die der apokalyptischen Schriftgattung angehört. Seinen Namen hat das Buch daher, dass die Visionen, Gebote, Gleichnisse, die es enthält, sämtlich empfangen werden von einem gewissen Hermas zu Rom, und dass speciell die Gebote und Gleichnisse ihm mitgeteilt oder gezeigt werden von einem Engel, der in Hirtenracht bei ihm erscheint und sich selbst als den Engel der Busse vorstellt. Ist der Inhalt des Buchs zumal im Vergleich zu der übrigen gleichzeitigen christlichen Literatur in hohem Grade merkwürdig zu nennen, so ist seine Composition vielfach geradezu rätselhaft. Kein Wunder, dass die Frage nach der Entstehung unserer Schrift in neuerer Zeit viel erörtert worden ist und zu den verschiedensten Hypothesen Anlass gegeben hat.

Nach dem Vorgang von Thiersch ¹⁾ haben de Champagny ²⁾ und Guéranger ³⁾ die Visionen dem aus Rom. 16, ¹⁴ bekannten Hermas der apostolischen Zeit zugeschrieben, die Mandata und Similitudines dagegen von einem andern Autor bezw. von Hermas, dem Bruder des römischen Bischofs Pius, verfasst sein lassen. Hilgenfeld ⁴⁾ meinte darauf drei Teile unterscheiden zu müssen: den Hermas pastoralis, d. h. Vis. V—Sim. VII als Grundschrift und Werk eines Judenchristen aus der Zeit vor 112, ferner den antipaulinischen Hermas apocalypticus, d. h. Viss. I—IV, wahrscheinlich aus der Zeit Hadrians, und endlich den Hermas secundarius, d. h. Simm. VIII—X. Auch Haussleiter ⁵⁾

1) Die Kirche im ap. Z. A. 2. A. 1858, S. 350 ff.

2) Les Antonins, 2. ed., Paris 1863.

3) S. Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles, 2. ed., Paris 1874.

4) Pastor Hermae, 1881.

5) De versionibus Past. H. latinis, Erlangen 1884.

erklärte Vis. I—IV für einen späteren Zusatz zu dem aus Vis. V—Sim. X bestehenden und zur Zeit des Pius entstandenen Kern des Buchs. Wurde nun auch die Einheit der Schrift unbedingt verteidigt von Link ¹⁾, so hat doch Baumgärtner ²⁾ das Zugeständnis gemacht, dass das Buch zwar von einem Verfasser, aber in verschiedenen Absätzen geschrieben sei, Vis. I—IV vor, Vis. V—Sim. X nach der grossen Drangsal. Weiter gieng Harnack ³⁾, nachdem er zuvor lange die Einheit des Hermasbuches für unzweifelhaft erklärt hatte. Obwohl auch Harnack einen Verfasser für das ganze Buch voraussetzt, nimmt er doch eine sehr allmähliche Entstehung desselben an. Der älteste Kern davon ist das *βεβλαγίδιον*, von Harnack als „fliegendes Blatt“ charakterisirt, das nun in Vis. II verarbeitet ist. Dann kam Vis. I—III, wozu etwas später Vis. IV gefügt wurde. Daraut erst entstand der eigentliche „Pastor“ Vis. V—Sim. VIII. Als dann der Verfasser beide Teile mit einander vereinigte, fügte er Sim. IX und weiter, bei der letzten Redaction, Sim. X hinzu. Das Ganze ist nach Harnack etwa zwischen 110 bezw. 115 und 140 entstanden.

Inzwischen war nun aber bereits Spitta ⁴⁾ mit einer ganz andern, allerdings einseitigen aber doch sehr verdienstlichen Hypothese hervorgetreten. Nach ihm liegt dem ganzen Hermasbuch von Anfang bis zu Ende eine jüdische Schrift zu Grunde. Dieselbe sei von einem Diasporajuden zur Zeit des Claudius verfasst und gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts p. Chr. von Hermas, dem Bruder des Bischofs Pius von Rom, durchgehend christlich überarbeitet worden. Bei dieser Überarbeitung seien auch allerlei Umstellungen, speciell innerhalb der Mandata und Similitudines, vorgenommen worden und sei der Anfang des Buchs der Visionen in Wegfall gekommen.

Dem Grundgedanken Spittas zustimmend hat von Soden ⁵⁾

1) Die Einheit des P. H., Marburg 1888.

2) Die Einheit des Hermas-Buches, Freiburg i. B. 1889.

3) Chronologie der altchr. Lit. bis Eusebius 1897, S. 257 ff.

4) Zur Gesch. u. Lit. des Urchristentums, Göttingen, 1896, II, S. 241—437.

5) Theol. Litztg. 1897, Sp. 586.

die Sache sich so erklären zu müssen gemeint, dass ein Jude zunächst die 4 Visionen, später die Mandata und die Hauptmasse der Similitudines verfasst, dann aber, nachdem er Christ geworden, Sim. IX eingefügt und auch sonst den Text seinen neuen Überzeugungen angepasst habe. In einer sorgfältigen Untersuchung hat dann van Bakel ¹⁾ teils zwischen den jüdischen und christlichen Bestandteilen des Buchs genauer zu scheiden, teils seine allmähliche Entstehung darzulegen gesucht. Ich selbst endlich bin in einer Untersuchung der Visionen ²⁾ ebenfalls für die allmähliche Entstehung des Buchs, der ich schon 1885 zuneigte ³⁾, eingetreten und habe zugleich die Ansicht ausgesprochen, dass die Visionen und weiter auch das ganze Buch bis Sim. VIII weder christlichen noch eigentlich jüdischen Kreisen entstammen sondern innerhalb einer selbständig gewordenen Proselytengemeinde entstanden seien, während das Werk erst am Schluss eine christliche Ergänzung und Redaction erfahren habe.

Zu einem abschliessenden Ergebnis haben bis jetzt alle diese Untersuchungen noch nicht geführt, und es ist darum dringend geboten, dieselben wieder aufzunehmen. Indem wir dies thun, richten wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf den ersten Teil des Werks, d. h. Visio I—IV.

1) De Compositie van den Pastor Hermae, Amsterdam 1900.

2) Die Visionen des Hermas etc., Berlin 1900.

3) Die Entstehung der Apokalypse, 2. A. 1885, S. 25, Anm. 1.

I. DIE VISIONEN.

In der ersten Vision erscheint dem Hermas, der sich aufs Land begibt und vom Geist in eine entlegene wilde Gegend entführt wird, zunächst eine Frau, deren Slave er früher in Rom gewesen war. Sie grüsst ihn vom Himmel her und sagt ihm, dass sie dahin versetzt sei, um ihn vor Gott wegen seiner Sünde anzuklagen. Die Sünde besteht darin, dass er, Hermas, früher einmal, als seine Herrin ein Bad in der Tiber nahm, Gelegenheit hatte, ihre Schönheit zu bewundern, und dass damals der Wunsch in ihm aufstieg, eine Frau von solcher Schönheit und Züchtigkeit zu besitzen. Weiter hatte Hermas sich auf diesen Gedanken nicht eingelassen. Aber jetzt wird ihm von der Frau aus dem Himmel der Vorwurf gemacht, dass damals eine böse Begierde sich in ihm geregt habe. Die ernstliche Warnung der Frau und ihre Mahnung, zu Gott zu bitten, dass er seine Sünden und die seines Hauses sowie aller Heiligen heile, nimmt Hermas sich sehr zu Herzen. Während er sich darüber Gedanken macht, sieht er einen Sessel und darnach eine greise Frau in glänzendem Gewand, die ein Buch in der Hand hält und auf dem Sessel Platz nimmt. Sie fragt Hermas nach der Ursache seines Kummers, und wie sie hört, wessen die Frau aus dem Himmel Hermas beschuldigt hat, tröstet sie ihn, da er doch immer streng gegen sich selbst und rein von Sitten gewesen sei. Doch ist Gott aus einem andern Grunde über ihn erzürnt. Seine Kinder haben sich gegen Gott und ihre Eltern versündigt. In blinder Liebe hat Hermas sie gewähren lassen und ist darum ihrer Sünden und Ungerechtigkeiten wegen mit

geschäftlichem Ruin bestraft worden. Doch hat der Herr sich seiner und seines Hauses erbarmt. Durch Ermahnung und Warnung soll er nun seine Kinder zur Bekehrung bringen, damit auch sie zu den Heiligen eingezeichnet werden in das Buch des Lebens.

Die Frau fragt darauf Hermas, ob er nicht eine Vorlesung hören wolle. Er vernimmt nun schauerliche Worte, die kein Mensch ertragen kann. Später wird ihm gesagt, dass sie den Heiden und Abtrünnigen gelten. Er kann sich an diese Worte nicht mehr genau erinnern, wohl aber an die Schlussworte, die für die Gerechten bestimmt sind, und in denen gesagt wird, dass Gott, der Schöpfer von Himmel und Erde und Stifter der Kirche, alles umgestalten und seinen Auserwählten die Verheissungen erfüllen werde, die er ihnen in Aussicht gestellt, falls sie seine Satzungen halten. Von vier Jünglingen wird nun der Sessel und von zwei Männern die Frau selbst weggetragen gegen Osten, während zum Abschied die Frau mit heiterer Miene Hermas noch zuruft: „Herma bewähre dich als Mann“!

In der zweiten Vision erscheint dem Hermas dieselbe alte Frau ein Jahr später unter denselben Umständen. Sie geht auf und ab und liest ein Büchlein vor. Dann fragt sie Hermas, ob er dies den Auserwählten Gottes verkündigen könne. Er erklärt, soviel nicht in seinem Gedächtnis behalten zu können, und erhält darum das Büchlein zum Abschreiben. An einer zur Seite gelegenen Stelle des Feldes schreibt er nun das Büchlein ab, Buchstabe für Buchstabe. Doch die Silben kann er nicht finden. Wie er damit fertig ist, wird ihm das Büchlein plötzlich aus der Hand gerissen, ohne dass er weiss von wem.

Nach vierzehntägigem Fasten und Bitten wird ihm der Sinn des Büchleins enthüllt. Hermas Same, steht darin, hat sich gegen Gott vergangen, den Herrn gelästert, die Eltern verraten und noch viele andere Ungerechtigkeiten begangen. Dies muss Hermas nun seinen Kindern sagen, aber auch seiner Frau, mit der er fortan wie mit einer Schwester leben soll. Denn auch sie vergeht sich fortwährend mit ihrer Zunge. Doch wird ihnen ebenso wie allen Heiligen,

falls sie Reue zeigen, Vergebung angeboten für die Sünden, die sie bis auf diesen Tag begangen haben. Denn mit diesem Tag sind die Tage der Busse abgelaufen für alle Heiligen, während die Heiden Bussfrist haben bis zum letzten Tage. In diesem Sinne soll Hermas die Vorsteher der Kirche ermahnen. Denn wer in der kommenden grossen Drangsal seinen Herrn verleugne, der habe, wie der Herr bei seinem Sohn geschworen, sein Leben verwirkt.

Hermas soll nun aber seinen Kindern nicht nachtragen, was sie verschuldet haben, und auch seine Schwester d. h. Frau nicht verlassen. Allerdings haben die Sünden seiner Familie ihn in grosse Not gebracht, aber daran ist schliesslich er selbst und seine Schwachheit schuldig. Doch ist sein Glück, dass er nicht abgefallen ist vom lebendigen Gott. Seine Einfalt und Unschuld haben ihn gerettet, wie sie alle retten werden, die darin wandeln. Schliesslich wird noch Maximus gewarnt, aufs Neue zu verleugnen. Er wird mit einem Wort aus dem Buch Eldad und Modad zur Bekehrung ermahnt.

Darauf wird dem Hermas im Schlaf von einem schönen Jüngling mitgeteilt, dass die Frau, die er für die Sibylle hält, die Kirche sei, und auch die Frau selbst erscheint ihm noch einmal in seinem Hause, um ihm zu sagen, dass sie vor der Veröffentlichung des Büchleins noch einige Worte zu ihren Offenbarungen hinzuzufügen habe.

Hermas soll nun von dem Büchlein zwei Exemplare abschreiben, das eine für Clemens, der es in die auswärtigen Städte zu senden habe, das andere für Grapte, damit sie die Wittwen und Waisen daraus belehre, während er selber in dieser Stadt es mit den Presbytern lesen soll, die der Kirche vorstehen.

In der dritten Vision bestellt die Frau Hermas in einem nächtlichen Gesicht für den folgenden Tag auf seinen Acker, auf dem er Graupen bereitet. Da soll Hermas die weitere, in Aussicht gestellte und erbetene Offenbarung erhalten. Auf dem Acker sieht nun Hermas zur verabredeten Stunde zuerst eine Bank von Elfenbein, und während er nun sich niederwirft zum Gebet und Sündenbekenntnis, tritt die

Frau mit sechs Jünglingen heran, stellt sich neben ihn und ermahnt ihn, nicht immer um Vergebung seiner Sünden zu bitten sondern auch um Gerechtigkeit für sich und sein Haus. Darauf gehen die Jünglinge weg zum Bauen und wird Hermas von der Frau zum Sitzen eingeladen. Lass zuerst die Presbyter sitzen, ist Hermas Antwort. Doch er muss gehorchen und will nun auf der rechten Seite der Bank Platz nehmen. Dies wird ihm indessen verwehrt. Dahin gehören nur diejenigen, die sich schon bei Gott wohl verdient gemacht und für seinen Namen gelitten haben. Hermas selbst hat noch zu viele Mängel, von denen er erst noch gereinigt werden muss.

Auf seine Bitte, ihm das versprochene Gesicht zu zeigen, weist nun die Frau dem Hermas mit einem prächtigen Stab einen Thurm, der über den Wassern aus glänzenden Quadersteinen gebaut wurde von den sechs Jünglingen, die mit der Frau gekommen waren. Tausende von Männern tragen den Jünglingen die Steine aus der Tiefe und vom Lande herbei. Die aus der Tiefe sind unmittelbar brauchbar und passen vortrefflich mit ihren Fugen ineinander. Von den Steinen, die vom Lande angebracht werden, kann nur ein Teil zum Bau verwendet werden, die andern werden zur Seite gelegt oder zerschlagen oder weit vom Thurme weggeschleudert. Viele bleiben auch um den Thurm herum liegen, da sie eine rauhe Oberfläche oder Risse haben oder verstümmelt oder zwar weiss aber rund sind. Auch waren Steine da, die weit fortgeschleudert wurden und ganz ins Unwegsame gerieten, oder ins Feuer fielen und verbrannten, oder nahe aus Wasser rollten, aber sich nicht mehr hineinwälzen konnten.

Auf seine Bitte wird dem Hermas nun auch das Gesicht gedeutet. Der Thurm, sagt die Frau, bin ich, die Kirche. Dass der Thurm über den Wassern gebaut ist, bedeutet, dass euer Leben durch Wasser gerettet wurde und gerettet werden wird. Der Thurm aber ist gegründet durch das Wort des allmächtigen und hochberühmten Namens und wird zusammengehalten durch die unsichtbare Macht des Herrn. Die sechs Jünglinge, die bauen, sind die heiligen

Engel Gottes, die zuerst geschaffen wurden, und denen Gott seine Schöpfung anvertraut hat. Die Tausende, welche die Steine herbeitragen, sind Engel, die jenen sechs untergeben sind.

Was die Steine betrifft, so sind die glänzenden Quadern, die mit ihren Fugen gut zusammenpassen, Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen, die ihr Amt würdig verwaltet und untereinander in Eintracht und Frieden gelebt haben. Die Steine aus der Tiefe, die so gut auf die bereits verbauten Steine passen, sind diejenigen, die um des Herrn willen gelitten haben. Von den Steinen, die vom Lande herbeigeschafft werden, sind diejenigen, die unbehauen von selbst sich einfügen in den Bau, solche, die den geraden Weg des Herrn gewandelt sind. Andere, die zum Bau gebracht und in ihn eingefügt werden, sind Neulinge im Glauben und solche Gläubige, an denen nichts Böses gefunden wird, die aber von den Engeln zum Wohlthun ermahnt werden. Die Steine, die zur Seite gelegt werden, sind diejenigen, die gesündigt haben, aber Busse thun wollen und dazu Gelegenheit haben, solange an dem Thurm gebaut wird. Die Steine, die zerschlagen und weit vom Thurme weggeschleudert werden, sind die Söhne der Ungerechtigkeit, die nur scheinbar geglaubt haben und wegen ihrer Sünden das Heil nicht erlangen. Was die andern Steine betrifft, die umherliegen und sich nicht einfügen in den Bau, so sind die unebenen, rauhen, rissigen, verstümmelten solche, die in der Wahrheit nicht beharren, Feindschaft gegen einander im Herzen tragen oder bei all ihrem Glauben und ihrer Gerechtigkeit doch noch allerlei Sünden an sich haben. Die weissen doch runden Steine aber sind Gläubige, die Schätze dieser Welt besitzen, und darum nicht taugen, solange ihr Reichtum nicht beschnitten wird, wie Hermas aus eigener Erfahrung weiss. Schliesslich bleiben noch die Steine, die fortgeschleudert ins Unwegsame rollen, ins Feuer fallen oder nahe ans Wasser kommen, doch nicht mehr hineingelangen können. Das sind die, welche in Folge ihrer Zweifelsucht sich gänzlich verirren, oder vom lebendigen Gott abfallen und sich nicht mehr bekehren,

oder solche, die zwar getauft zu werden wünschen, aber Angesichts des heiligen Wandels, der von ihnen gefordert wird, zurücktreten.

Hermas stellt nun die Frage, ob die verworfenen Steine auch noch Platz im Thurme finden, falls ihnen Bekehrung möglich ist. Es wird ihm gesagt, dass sie nicht mehr zu diesem Thurm sondern nur für einen weit geringeren Platz taugen, und auch dies nur, wenn sie die härteste Busse durchgemacht haben.

Darauf werden dem Hermas sieben Frauen gezeigt, die sich rings um den Thurm befinden. Es sind die Haupttugenden: Glaube, Enthaltbarkeit, Einfalt, Unschuld, Heiligkeit, Einsicht, Liebe.

Auf die Frage, ob das Weltende bereits da sei, wird dem Hermas gesagt, dass dies erst komme, wenn der Thurm vollendet sei, dass aber der Bau desselben schnell von Statten gehe. Daran knüpft sich eine für alle Heiligen bestimmte Bussrede der Frau. Jetzt gilt es, sich zu bekehren und Gutes zu thun, solange an dem Thurm noch gebaut wird. Und dabei wird speciell auch den Vorstehern der Kirche und denen, die die ersten Plätze einnehmen, eine ernste Warnung zu Teil.

Hierauf wird von den sechs Jünglingen die Frau und von vier anderen die Bank zum Thurme getragen. Doch erlaubt sich Hermas noch eine Frage in Betreff der dreifachen Erscheinungsweise der Frau. Das erste Mal erschien sie ihm als alte Frau in einem Stuhle sitzend, das zweite Mal war sie bereits jugendlicher und heiterer und sprach stehend mit ihm. Das dritte Mal sass sie ganz heiter, jugendlich, schön und wohlgestaltet auf der Bank. Das soll, wie dem Hermas von einem Jüngling des Nachts mitgeteilt wird, ein Bild der allmählichen Geisteserneuerung und Befestigung der Gläubigen sein.

Zwanzig Tage später schaut Hermas in einer neuen, vierten Vision ein Bild der kommenden Drangsal. Während er auf dem Feldweg nach seinem Acker sich begibt, hört er eine Stimme, die ihm zuruft: „Zweifle nicht, Hermas“! Im Weitergehen sieht er eine Staubwolke aufsteigen wie

von einer Viehherde, aber bald wird er ein grosses, einem Seeungeheuer gleichendes Tier gewahr, ungefähr 100 Fuss lang, mit einem Kopf wie von Thon und einem Rachen, aus dem feurige Heuschrecken hervorspringen. Eingedenk der Worte jener Stimme geht Hermas festen Mutes dem Ungetüm entgegen, das mit furchtbarem Getöse daherstürmt. Doch wie es vorbeikommt, bleibt es ausgestreckt unbeweglich auf der Erde liegen und rührt nichts als die Zunge. Kaum hat er es hinter sich, so kommt ihm eine Jungfrau entgegen, bräutlich geschmückt, ganz in Weiss. Auch ihre Haare sind glänzend weiss. Es ist die Kirche. Sie erklärt Hermas, dass, weil er seine Sorge glaubensvoll auf Gott geworfen, dieser seinen Engel Tegri gesandt habe, um dem Tier den Rachen zu schliessen. Was er erlebt, soll nun Hermas den Auserwählten zum Vorbild und zur Warnung erzählen. Noch will Hermas wissen, was die Farben am Kopfe des Tiers: Schwarz, Feuerrot und Blutrot, Gold und Weiss bedeuten. Schwarz, wird ihm gesagt, bedeutet die Welt, Feuerrot und Blutrot deutet an, dass die Welt durch Feuer und Blut zu Grunde gehen soll. Der goldene Teil sind die, welche wie das Gold im Feuer geprüft und dieser Welt entflohen sind. Der weisse Teil aber bedeutet die zukünftige Welt, in der die von Gott fürs ewige Leben Auserlesenen rein und makellos wohnen sollen.

Nach einigen ermahrenden Schlussworten geht die Frau weg, ohne dass Hermas sieht wohin.

Diese vier Visionen scheinen eine Einheit zu bilden. In allen ist es eine Frau, durch welche Hermas Offenbarungen empfängt, und darin ist stets, wenn auch nicht in gleichem Maasse, von Busse und Bekehrung die Rede. Allein neben dieser oberflächlichen Gleichheit sind auffallende Differenzen wahrzunehmen.

In den beiden ersten Visionen sind die Erscheinungen und Offenbarungen der Frau gleichmässig an drei Bedingungen geknüpft. Erstens muss Hermas von Rom, wo er ansässig ist, beidemale *εἰς κόμας* sich begeben. Sodann muss er beidemale vom Geist in eine abgelegene, unweg-

same und wilde Gegend entführt werden. Und dazu kommt drittens, dass in diesen zwei ersten Visionen die Frau stets mit einem Buch oder Büchlein auftritt, aus dem sie dem Hermas vorliest, oder das sie ihm zum Abschreiben einhändigt. Keine dieser drei charakteristischen Vorbedingungen der Erscheinung und Offenbarung der Frau ist in den beiden andern Visionen festgehalten. In der dritten erscheint die Frau dem Hermas zunächst bei Nacht, also offenbar in seinem Hause zu Rom, und dann anderen Tags zur fünften Stunde auf seinem Acker, auf den sie ihn hinausbestellt hat. Ebenso begegnet dem Hermas in der vierten Vision die Frau, während er auf dem Feldweg ¹⁾ sich nach seinem Acker begibt, der von der Landstrasse zehn Stadien entfernt gelegen ist.

Das für die beiden ersten Visionen so bezeichnende *εἰς κώμας* kehrt also in der dritten und vierten Vision nicht wieder. Von einem Entrücktwerden des Hermas durch den Geist in eine wilde Gegend ist in den zwei letzten Visionen gleichfalls keine Rede mehr, ebensowenig als von einer Vermittlung der Offenbarung der Frau durch ein Buch oder Büchlein. Auch bezüglich des allgemeinen Inhalts ist zwischen den beiden ersten und den beiden letzten Visionen ein gewisser Unterschied wahrzunehmen. Dort erhält Hermas von der Frau auf Grund ihres Büchleins allerlei Mitteilungen und Anweisungen, hier dagegen handelt es sich hauptsächlich um Gesichte und Erscheinungen. In Vis. III nämlich lässt die Frau Hermas das Gesicht vom Thurmbau schauen, und in Vis. IV hat Hermas sogar ohne Vermittlung der Frau die Erscheinung des Tiers, wozu die darnach erst auftretende Frau oder Jungfrau nur noch einige Erläuterungen fügt.

1) Zahn (Der Hirte des Hermas, Gotha 1868, S. 84—86, cf. G. G. A. 1878, S. 42) hat zu zeigen gesucht, dass ἡ ὁδὸς ἢ καρπανή die Feldstrasse oder Nebenstrasse bedeute, die auf dem rechten Tiberufer von Rom nach Portus führte und später via Porluensis hiess. Im Unterschied davon sei ἡ ὁδὸς ἢ δημοσία die via Aurelia. Facciolati (Totius Latinitatis Lexicon) sagt: Campana via et Campana via publica fuit tum Romae tum alibi appellata, quae in campum, sive ut Itali dicunt, in campagna, non quae, ut via Appia, Capuam ducebat.

Diese Differenzen sind, wie mir scheint, gross genug, um die Annahme zu rechtfertigen, dass die Visionen des Hermasbuches keine unmittelbare Einheit bilden, dass die beiden ersten vielmehr als eine Gruppe für sich zu nehmen und einer besonderen Betrachtung zu unterwerfen sind.

Thun wir dies, so müssen wir zunächst zu den drei oben genannten charakteristischen Vorbedingungen der Erscheinung und Offenbarung der Frau die Thatsache fügen, dass die Frau selbst als eine Greisin geschildert wird in glänzendem Gewand, die das eine Mal in einem Stuhle sitzt und von da aus ihre Vorlesung hält, das andere Mal aus ihrem Büchlein lesend auf- und abgeht.

Diese Kennzeichen zusammen sind, wie ich meine, so deutlich, dass wir nach einer Antwort auf die Frage, wer die Frau ist, nicht lange zu suchen brauchen. Alles deutet darauf hin, dass wir es bei der Frau mit Niemand anders zu thun haben als mit der Sibylle. Auf die Sibylle weist zunächst der Umstand, dass die Frau eine Prophetin ist. Zu der aus der Urzeit stammenden Sibylle und ihrer ebenso ehren als wunderbaren Erscheinung passt ferner das Greisenalter und das glänzende Gewand der Frau. Und wenn der Ort, wo die Frau dem Hermas erscheint, geschildert wird als eine ebene Stelle in unwegsamer Gegend, wohin man durch abschüssiges, von Wassern zerrissenes Terrain gelangt, selbst durch einen Strom, der überschritten werden muss, so ist daran zu erinnern, dass die Sibylle vorgestellt wird als Nymphe, die an Gewässern und in Grotten wohnt. Vielleicht dass der Ort, den unser Verfasser im Auge hat, sich selbst noch genauer feststellen lässt. Nach den beiden ersten Visionen wird Hermas an den bezeichneten Ort entführt, wenn er sich *εἰς κόμας* begibt. Man nimmt der lateinischen Übersetzung folgend gewöhnlich an, dass eigentlich *εἰς Κούμας* = nach Cumae zu lesen sei. Doch wird es richtiger sein, an dem Text der griechischen Handschriften festzuhalten. Wir haben hier denselben Ausdruck *εἰς κόμας* wie z. B. Mrc. 8, 27. Es ist an die Orte in der ländlichen Umgebung Roms gedacht. Und zwar scheint Hermas eine an Naturschönheit reiche Gegend im

Auge zu haben, wenn er unterwegs Gott der Grösse und Herrlichkeit seiner Schöpfungen wegen preist. Nicht nach Westen, dem Meere zu, sondern nach Osten scheint also die Reise zu gehen. Und wenn wir dieser Richtung folgen, dann liegt es nahe, das abschüssige, von Wassern zerrissene Terrain mit dem Strom in der Gegend von Tibur zu suchen, die ganz der gegebenen Charakteristik entspricht. Die Frau aber, in der wir die Sibylle zu sehen haben, würde sich uns dann näher als die tiburtinische Sibylle vorstellen. Und gerade von dieser aus würde sich dann auch besonders gut erklären, dass die Frau in den beiden ersten Visionen mit einem Büchlein ausgerüstet auftritt, aus dem sie Hermas vorliest, oder das sie ihm zum Abschreiben mitteilt. Werden sibyllinische Weissagungen überhaupt in Büchern abgefasst oder aus Büchern geschöpft gedacht, so wissen wir speciell aus Lactantius (Div. Inst. I, 6), dass ein Bild der tiburtinischen Sibylle, das man gefunden, dieselbe mit einem Buche in der Hand dargestellt hat. An ein geheimnisvolles sibyllinisches Orakel erinnert denn auch der Umstand, dass Hermas in dem Büchlein, das die Frau ihm zum Abschreiben übergeben hat, wohl Buchstaben aber keine Silben finden kann, so dass ihm das Verständnis der Schrift erst noch erschlossen werden muss. Und selbst dies, dass am Schluss der ersten Vision der Stuhl der Frau und dann diese selbst weggetragen wird gegen Osten, scheint auf die Sibylle zu weisen, da dieselbe im Osten ihre Heimat hat.

Dem allgemeinen Inhalt der beiden ersten Visionen lässt sich ebenfalls ein Argument entnehmen. Wir wissen, welches hohe Ansehen die sibyllinischen Orakel in Kleinasien und Griechenland und besonders in Rom gehabt haben. Wir wissen aber auch, dass gerade die Autorität der Sibylle in heidnischen Kreisen hellenistische Juden und nach ihrem Vorbild auch Christen veranlasst hat, den Namen der Sibylle zu Gunsten ihrer religiösen Propaganda zu benutzen. Umfangreiche sibyllinische Stücke, teils von jüdischem teils von christlichem Ursprung, sind uns noch erhalten. Und wenn wir fragen, worin die Verkündigung

der jüdisch-christlichen Sibylle besteht, so ist es für sie vornehmlich charakteristisch, dass sie der heidnischen Welt ihre Sünden und Laster vorhält und sie unter Androhung des Gerichts zur Busse und Bekehrung mahnt. Gerade darum handelt es sich auch in den beiden ersten Visionen des Hermas. Der Unterschied ist nur der, dass der Bussruf hier nicht so sehr den Heiden als vielmehr dem Hermas, seinem Hause und seinen Glaubensgenossen gilt, dass also die Sibylle, obwohl sie die Heiden nicht ausser Acht lässt, doch der Hauptsache nach in den Dienst der gläubigen Gemeinde selbst gestellt erscheint.

Ehe wir nun unsere Ansicht, dass die prophetische Frau in Vis. I und II die Sibylle ist, für entschieden halten, müssen wir zuerst noch fragen, was denn in unseren Visionen selbst über die Bedeutung der Frau gesagt wird. Da lesen wir nun am Schluss von Vis. II, dass Hermas, nachdem ihm der Sinn des Büchleins erschlossen worden war, im Schlaf eine Offenbarung von einem schönen Jüngling empfing. Dieser fragt Hermas, für wen er denn die greise Frau halte, von der er das Büchlein bekommen habe. Hermas antwortet sofort, ohne sich zu bedenken: „für die Sibylle“! Darauf wird ihm aber gesagt: „Du täuschest dich, das ist sie nicht. Es ist die Kirche. Sie ist so alt, weil sie vor allem zuerst geschaffen wurde und wegen ihr wurde die Welt hergestellt“. Ist hiemit nun unsere ganze frühere, mit so viel Gründen gestützte Vermutung mit einem Schlag über den Haufen geworfen? Ich glaube nicht. Im Gegenteil, meine ich, liegt in dem mitgeteilten Gespräch zwischen Hermas und dem Jüngling insofern eine Bestätigung unserer Annahme, als Hermas auf die Frage, wer die Frau sei, rundweg und ohne Zögern antwortet: „es ist die Sibylle“. Wie Hermas so meinten auch wir sagen zu müssen: „es ist die Sibylle“. Wenn nun die Frau nicht die Sibylle sondern die Kirche sein soll, warum ist dann alles so beschrieben, dass man notwendig dazu kommen muss, die Frau für die Sibylle zu halten? Warum ist dann nicht von vornherein alles aus dem Weg geräumt, was diese Meinung erwecken kann? Dass that-

sächlich alle Einzelzüge auf die Identität der Frau mit der Sibylle weisen, und dass auch für Hermas diese Identität ganz selbstverständlich ist, kann ich mir nur daraus erklären, dass in der That ursprünglich die Frau Niemand anders als die Sibylle ist, die hier als die Repräsentantin des Geistes Gottes erscheint und darum von den sechs Jünglingen bzw. Männern d. h. von den sechs Erzengeln bedient wird (Vis. I, 4, 1. 3). Daraus ergibt sich, dass das Gespräch zwischen Hermas und dem Jüngling, in dem die Auffassung der Frau als der Sibylle lediglich konstatiert wird, um sofort widerlegt zu werden, eine spätere Zuthat und Korrektur ist. Nicht die Sibylle soll die Frau sein sondern die Kirche, die vor Allem zuerst geschaffen und deretwegen die Welt hergestellt wurde. Allein wie wenig ursprünglich diese Erklärung ist, sieht man gerade auch daran, dass das, was hier von der Kirche gesagt wird, durchaus nicht im Einklang ist mit dem, was wir zuvor in Visio I über die Kirche und ihren Ursprung vernehmen. An zwei Stellen in Visio I ist davon die Rede. Zuerst heisst es (1, 6): „Gott der in den Himmeln wohnt und aus dem Nichtseienden das Seiende geschaffen und es voll und reich gemacht hat wegen seiner hl. Kirche, zürnt dir, weil du dich gegen mich versündigt hast“. Etwas später (3, 4) lesen wir: „Siehe, der Gott der Kräfte, der mit seiner unsichtbaren, gewaltigen Macht und seinem grossen Verstand die Welt geschaffen und in preiswürdigem Ratschluss seine Schöpfung mit Schönheit bekleidet und mit machtvollem Worte den Himmel gefestigt und die Erde über den Wassern gegründet und mit der ihm eigenen Weisheit und Vorsicht seine hl. Kirche geschaffen und ihr auch noch seinen Segen gegeben hat, siehe, er gestaltet um die Himmel und die Berge und die Hügel und die Meere, so dass für seine Auserwählten alles eben wird u. s. w.“.

Schon in der ersten Stelle kann unter der Kirche kaum etwas anderes verstanden werden als die Gemeinde der erwählten und Gott wohlgefälligen Menschheit, die mit Adam und Eva ihren Anfang nahm. Der Menschheit wegen hat Gott die Erde geschaffen und sie insbesondere voll und

reich gemacht (cf. Gen. 2, 5 ff.). Deutlicher noch ist die zweite Stelle. Aus ihr geht klar hervor, dass der Schöpfung der Kirche die Schöpfung von Himmel und Erde vorangeht, und dass die Schöpfung der Kirche zusammenfällt mit der Schöpfung des ersten Menschenpaares. Der Segen, der der Kirche, sofort nachdem sie ins Dasein gerufen war, gegeben worden sein soll, ist denn auch nichts anderes als der in Gen. 1, 28 von Gott auf das erste Menschenpaar gelegte Segen. Die Kirche ist hienach einfach die Menschheit und zwar speciell die erwählte und Gott wohlgefällige Menschheit. Diese Auffassung finden wir dem Keime nach bereits beim 4. Esra, wo es 6, 53 ff. heisst: „Am sechsten Tage aber befehlest du der Erde, vor dir Vieh, Wild und Gewürm hervorzubringen, dazu noch den Adam, den du zum Herrn machtest über alle Geschöpfe, die du vor ihm geschaffen. Von dem stammen wir alle ab, die du zu deinem Volk erwählt hast. Dies alles habe ich vor dir, Herr, gesprochen, weil du gesagt hast, dass du um unseretwillen diese erste Welt geschaffen habest, die übrigen Völker aber, die von Adam abstammen, hast du für Nichts erklärt“. Derselbe Gedanke, der hier noch in partikularistisch-jüdischer Beschränkung auftritt, kehrt im 1. Clemensbrief c. 50 in universalistischer Wendung wieder: „Alle Geschlechter von Adam bis auf diesen Tag sind vorbeigegangen, aber die in Liebe gemäss der Gnade Gottes Vollendeten nehmen den Platz der Frommen ein, die geoffenbart werden sollen bei der Heimsuchung des Reiches Gottes“. Aber auch andere christliche Speculationen über die Kirche, wie wir sie Eph. 5, 33 und Didache 11, 11 finden, knüpfen den Ursprung der Kirche an Gen. 1, 27. 28. Nur dass da Adam auf Christus und Eva auf die Kirche gedeutet wird, während in der ersten Vision des Hermas von Christus keine Rede ist und die Schöpfung und Segnung der ersten Menschen als solcher die Gründung der Kirche bedeutet.

Ganz anders dagegen ist die Auffassung in jenem Gespräch zwischen Hermas und dem Jüngling am Schluss von Visio II, wo von der Kirche gesagt wird, sie sei von allem zuerst geschaffen und ihretwegen sei die Welt hergestellt worden.

Diese Vorstellung knüpft offenbar ebenfalls an an die Erzählung von Gen. I, nur nicht an die Erzählung von der Schöpfung des ersten Menschenpaars sondern an Gen. 1,2: „und der Geist Gottes schwebte über den Wassern“. Und zwar wird diese Stelle interpretirt im Sinn von Prov. 8, 22 ff.: „Jahve schuf mich als den Anfang seiner Wege, als erstes seiner Werke vorlängst. Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt, zu Anbeginn, seit dem Ursprung der Erde. Als die Urfluten noch nicht waren, wurde ich geboren, als es noch keine Quellen gab, reich an Wasser etc.“. So soll auch nach der dem Hermas von dem Jüngling erteilten Offenbarung der Geist Gottes die erste Schöpfung Gottes und nichts anderes als die Kirche ihrer Wurzel und ihrem Wesen nach sein. Damit dieser Geist Gottes sich als Kirche auswirken und ausgestalten konnte, wurde die Welt geschaffen, wie dies unmittelbar hinter Gen. 1,2 in Gen. 1, 3 ff. erzählt wird. Diese Auffassung von der Kirche erinnert an die Vorstellung Philos, wenn er (*Vita Mos.* p. 155) den Tempeldienst zu Jerusalem für nichts anderes erklärt als für die stellvertretende Fürbitte der erstgeborenen Tochter Gottes, der Weisheit, die als Fürsprecherin Verzeihung der Sünde und göttliche Wohlthaten für die Welt erfleht. Zwischen den beiden ersten Visionen des Hermas und der Offenbarung, die dem Hermas am Schluss von Vis. II von dem Jüngling erteilt wird, besteht also ein deutlicher Unterschied. Dort ist die Frau die Sibylle bezw. der in der Gestalt der Sibylle erscheinende Geist Gottes, während die Kirche nichts anderes ist als die Gott wohlgefällige Menschheit. Hier dagegen ist die Frau die Kirche selbst, und wird darum die Kirche mit dem Geist Gottes oder der Weisheit, die von allem zuerst geschaffen wurde, identificirt.

Das Gespräch zwischen Hermas und dem Jüngling kann also kein ursprünglicher Bestandteil sein von Visio II, die mit Visio I aufs engste zusammenhängt. Es ist ein späterer Zusatz. Schon formell erweist es sich ja auch als keinen integrierenden Bestandteil von Visio II. Es ist eine neue besondere Offenbarung, welche die Hauptoffenbarung in Visio II ergänzen soll.

Am Schluss von Visio II ist nun aber, wie wir meinen, auch sonst noch das Eingreifen einer späteren Hand wahrzunehmen.

Hinter dem Gespräch zwischen Hermas und dem Jüngling heisst es nämlich weiter: „Darauf hatte ich ein Gesicht in meinem Hause. Es kam die alte Frau und fragte mich, ob ich den Presbytern das Büchlein schon gegeben hätte. Ich verneinte dies. Gut so, sagte sie, denn ich habe noch Worte hinzuzufügen. Wenn ich aber mit all' meinen Worten zu Ende bin, sollen sie durch dich allen Auserwählten bekannt gemacht werden“. Hier ist zunächst auffallend, dass die Frau, der Hermas sonst nur so schwer, d. h. wenn er auf dem Lande vom Geist in eine entlegene Gegend entführt ist, begegnen kann, ihm auf einmal ganz einfach im eigenen Hause erscheint. Zum andern kommt uns bedenklich vor, dass die Frau hier in einer nachträglichen Offenbarung dem Hermas sagt, er solle mit der Mitteilung des Büchleins noch warten, da sie noch einiges hinzuzufügen habe. Dies erscheint uns um so bedenklicher, als die Frau damit im Widerspruch handelt mit ihrer vorhergehenden bedeutungsvollen Ankündigung, dass nämlich von diesem Tage an die Busszeit für die Heiligen abgelaufen sei. Hienach sollte man doch erwarten, dass die Mitteilung der Offenbarung alle Eile habe.

Aber jene Mahnung an Hermas, um noch zu warten, wird auch verdächtig, wenn man unmittelbar darauf weiter liest: „Schreibe nun zwei Exemplare von dem Büchlein und schicke eines an Clemens und eines an Grapte. Clemens soll es in die auswärtigen Städte senden, denn ihm ist das aufgetragen. Grapte soll die Wittwen und Waisen ermahnen. Du aber sollst es in dieser Stadt mit den Presbytern lesen, die der Kirche vorstehen“. Dieser Auftrag, das Büchlein nunmehr in zwei Exemplaren abzuschreiben und bekannt zu machen, scheint uns mit der vorhergehenden Mahnung, nach welcher Hermas mit der Veröffentlichung des Büchleins warten soll, bis er weitere Mitteilungen empfangen habe, nicht zusammenzupassen. Die Mahnung zum Warten ist offenbar später eingefügt, während der Auftrag, das

Büchlein nunmehr abzuschreiben und zu publiciren, original ist und nichts anderes als der Schluss des Büchleins selbst, dessen Inhalt vorher mitgeteilt worden war und zwar gerade soweit, dass nur noch der formelle Schluss fehlte. Diesen formellen Schluss enthalten die Worte: „Schreibe nun zwei Exemplare von diesem Büchlein u. s. w.“.

Die beiden soeben konstatarnten Zusätze zu Visio II, d. h. das Gespräch zwischen Hermas und dem Jüngling und die Mahnung der alten Frau, mit der Publication des Büchleins noch zu warten, stehen in unmittelbarem Zusammenhang. Durch jenes Gespräch mit der Deutung der Frau auf die Kirche wird Visio III vorbereitet, in der sich die Frau selber darstellt als die Kirche, und mit jener Mahnung, die Veröffentlichung des Büchleins vorläufig noch zu unterlassen, da noch einiges hinzuzufügen sei, wird die Erwartung im Voraus auf die folgende Vision gerichtet und eingeschränkt, dass man sie zu den vorhergehenden als Ergänzung hinzuzunehmen habe.

Wir sind also zu dem Resultat gekommen, dass Visio I und II, abgesehen von den beiden Zusätzen am Schluss von Visio II, wohl zu unterscheiden sind von Visio III und IV. Sie sind älter als diese und enthalten zwei gleichartige und zusammengehörige Offenbarungen der Sibylle, bezw. des durch sie sich offenbarenden Geistes Gottes, worin Hermas, sein Haus und seine Glaubensgenossen unter Hinweis auf die Weltkatastrophe und die Belohnung der Auserwählten zur Busse und Bekehrung, zur Gerechtigkeit, Enthaltensamkeit, Ausdauer ermahnt werden, und worin ihnen speciell noch mitgeteilt wird, dass von diesem Tage an die Busse für die Heiligen zu Ende sei, während die Heiden Busszeit haben bis zum letzten Tage.

Damit werden wir nun aber von selbst vor die Frage gestellt, aus welchen Kreisen diese Offenbarungen hervorgegangen, oder an welche Kreise sie gerichtet sind.

Der Pastor Hermae ist uns von Alters her als ein christliches Buch überliefert, und so wird denn auch bis heute die Schrift in allen ihren Teilen in der Regel für christlich gehalten. Eine Ausnahme von dieser Regel hat zuerst Spitta

gemacht. Nach ihm wäre der Pastor Hermae eine von Hause aus jüdische Schrift die nur durchgehend christlich überarbeitet worden sei. Spitta urteilt so vom ganzen Pastor, also auch von den beiden ersten Visionen, mit denen wir es hier zunächst zu thun haben.

Wenn wir dieses Urteil auf seine Richtigkeit prüfen, so fällt unsere Aufmerksamkeit zuerst auf eine Stelle der zweiten Vision (2, 7. 8), wo ausdrücklich vom Sohne Gottes die Rede ist. Hier heisst es nämlich: „Selig ihr alle, die ausdauern in der kommenden grossen Drangsal und ihr Leben nicht verleugnen. Denn geschworen hat der Herr bei seinem Sohn (*κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*), die ihren Herrn verleugnen, sollen ihr Leben verwirkt haben“. Dass Gott bei seinem Sohne geschworen haben soll, das scheint doch nur ein Christ sagen zu können. Allein nach Spitta sind — und wir müssen ihm darin beipflichten — gerade die Worte „bei seinem Sohn“ (*κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) eine Interpolation. Das Schwören Gottes bei seinem Sohn ist im Alten Testament und in der altchristlichen Literatur ohne Parallele. Gott schwört bei sich selbst, bei seiner Heiligkeit, bei seinem Namen, bei seiner Seele (Gen. 22, 16; Ps. 89, 36; Jer. 44, 26; Amos 6, 8; cf. Hebr. 6, 13), wie in dieser zweiten Vision selbst, etwas weiter oben, „bei seiner Herrlichkeit“. Dazu kommt, dass der Sohn Gottes sonst in der ganzen Vision ebensowenig vorkommt als in der ersten. Er ist nicht nur nicht genannt, im ganzen Zusammenhang ist kein Raum für ihn. Unter dem »Herrn“ (*κύριος*) ist sonst immer Gott zu verstehen. Statt von einer Verleugnung Christi ist von einer Verleugnung Gottes die Rede, und wird es demgegenüber dem Hermas zum Heile gerechnet, dass er nicht abgefallen ist vom lebendigen Gott. Nur zu diesem steht Hermas in religiösem Verhältnis.

Hiezu füge ich noch weitere Argumente. Fragt man, wo der Herr geschworen hat, dass, die ihn verleugnen, ihr Leben verwirkt haben sollen, so wird man antworten müssen: in Psalm 95. Denn in diesem Psalm sagt Gott selbst von dem abtrünnigen Volke: „Sie sind ein Volk irrenden Herzens; denn sie wollen nichts von meinen

Wegen wissen. Und so schwur ich in meinem Zorn: Sie sollen nicht zu meiner Ruhestatt gelangen". Von einem Schwure Gottes bei seinem Sohne ist hier keine Rede. Gott schwört vielmehr für sich und bei sich selbst in seinem Zorn. Möglich, dass darum an unserer Stelle ursprünglich *καθ' ἑαυτοῦ* stand. Ihren Grund hat die Einfügung der Worte *κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* ohne Zweifel in der Absicht, die Verleugnung des Herrn, von der dort gesprochen wird, auf die Verleugnung Christi zu deuten. Dass der Herr, vor dessen Verleugnung gewarnt wird, Gott selber ist, beweist insbesondere auch Vis. III, 6, 5–7 und Vis. III, 5, 2 vgl. mit Vis. III, 4, 3¹⁾. Die Bestätigung aber für die Annahme, dass die Worte *κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* auf späterer Korrektur beruhen, liefert der im Weiteren zu führende Nachweis, dass der ganze Pastor Hermae, Similitudo IX ausgenommen, ursprünglich keinen Sohn Gottes gekannt hat. Wo aber im Pastor Hermae vom Sohn Gottes die Rede ist (Sim. V und Sim. IX), da ist die Voraussetzung stets die, dass der Geist der praeexistente Sohn Gottes ist. Der Verfasser der Visionen kann diese Vorstellung nicht gehabt haben, da er den Geist stets als Frau vorstellt, sei als Sibylle (urspr. Vis. II) sei als Kirche (Zusatz zu Vis. II und ferner Vis. III).

Die Frage, ob unsere Visionen jüdisch oder christlich sind, ist nun freilich hiemit noch nicht entschieden. Um sie beantworten zu können, müssen wir die charakteristischen Merkmale der beiden Visionen der Reihe nach näher ins Auge fassen.

Wir können dabei ausgehen von dem bereits gewonnenen Resultat, dass die Frau, die dem Hermas in den beiden ersten Visionen die Offenbarungen vermittelt, die Sibylle als Repräsentantin des hl. Geistes ist. Mit aller Wahrscheinlichkeit dürfen wir daraus den Schluss ziehen, dass Hermas ein bekehrter Heide gewesen ist. Denn die Sibylle

1) Möglich wäre übrigens, dass im ursprünglichen Text von Vis. II, 2, 8 auch die Worte *ταὺς ἀρνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν* fehlten. Beim Blick auf das Folgende: *ταὺς νῦν μέλλοντας κ. τ. λ.* erweisen sie sich als überflüssig, wenn nicht störend. Doch will ich daraus keinen sichern Schluss ziehen.

ist die Prophetin Gottes für die Heiden. Durch sibyllinische Weissagungen wird Hermas zum Glauben gekommen sein, und so ist's nicht zu verwundern, wenn die Sibylle ihm auch nach der Bekehrung noch als prophetische Autorität, als Repräsentantin des prophetischen Geistes Gottes gilt, durch die Gottes Wille ihm kundgethan wird. Aber zu welchem Glauben ward Hermas durch die Sibylle bekehrt? Zum jüdischen oder zum christlichen? Von jüdischer Seite ist die Sibylle als Prophetin Gottes im 3. Sibyllenbuch (817) ausdrücklich anerkannt. In der Offenbarung Johannis dagegen wird im Sendschreiben an die Gemeinde zu Thyatira die Praxis christlicher Gemeindeglieder, die zur Sibylle (Sambethe oder Sabbe) giengen, als Abfall zum Heidentum aufs Schärfste verurteilt. Gilt es darum aus der fortdauernden prophetischen Hochstellung der Sibylle seitens des Verfassers unserer Visionen einen Schluss zu ziehen in Bezug auf den Standpunkt des Manns, so wird man sagen müssen, dass derselbe mehr der eines jüdischen Proselyten als eines eigentlichen Christen gewesen zu sein scheint.

Zu einem ähnlichen Schlusse machen andere Wahrnehmungen geneigt. Hermas, von Geburt oder von Jugend auf ein Slave, war von seinem Herrn an eine gewisse Rode nach Rom verkauft worden. Diese Frau scheint ihm die Freiheit geschenkt zu haben, aber später begegnet er ihr wieder und lernt sie lieben wie seine Schwester. Wenn Hermas nun weiter erzählt, dass er einmal Gelegenheit gehabt habe, die Schönheit und den Anstand der Frau zu bewundern, als er sie eines Tags beim Baden in der Tiber traf und ihr beim Heraussteigen behilflich sein konnte, so ist das eine Mitteilung, an der wir nicht achtlos vorbeigehen dürfen. Wie kommts, müssen wir fragen, dass eine allem nach vermögliche und gebildete Dame wie die Rode zu Rom, wo doch an Badeanstalten kein Mangel war, in der offenen Tiber badet. Unter gewöhnlichen Umständen ist das doch kaum zu begreifen. Sollte es darum nicht darin seinen Grund haben, dass die Frau damit einer rituellen Vorschrift entsprach, dass sie einer Anweisung folgte, wie sie z. B. das 4. Sibyllenbuch (V. 164) gibt in

den Worten: „badet den ganzen Leib in immerfliessenden Flüssen“? Das scheint uns die einzig mögliche Erklärung zu sein, aber sie scheint auch zu der Annahme zu führen, dass Rode eine Jüdin oder vielmehr eine jüdische Proselytin gewesen ist. Für Hermas aber, den ein so inniges Band mit dieser Frau verband, liesse sich dann nicht ohne Grund dasselbe folgern.

In solchen Eindrücken kann man nur bestärkt werden durch die Thatsache, dass das einzige ausdrückliche Citat, das in den beiden ersten Visionen vorkommt, einer jüdischen Apokalypse entnommen ist. Dasselbe findet sich in der zweiten Vision (3, 4), wo wir lesen: „Nahe ist der Herr denen, die sich bekehren, wie geschrieben steht bei Eldad und Modad, die in der Wüste dem Volke geweissagt haben“?

Aber auch die eigentlichen religiösen Grundgedanken, welche die beiden ersten Visionen enthalten, scheinen den Standpunkt des jüdischen Proselyten zum Teil deutlich zu verraten. Dies gilt zunächst von der Weise, in der sich Hermas in Visio I über seine und seiner Glaubensgenossen Bekehrung äussert. Wenn er hier (3, 4) darüber sagt, dass sie die Satzungen Gottes (*τὰ νόμιμα τοῦ Θεοῦ*) angenommen haben in grossem Glauben, und dass sie, falls sie dieselben halten, Gottes Verheissungen erlangen sollen, so passt das viel eher in den Mund eines jüdischen Proselyten als eines Christen. Und zu demselben Urteil wird man geneigt sein müssen, wenn man sieht, dass der Kern der Offenbarung, das, was Hermas den Auserwählten mitteilen soll, in der folgenden Ankündigung besteht: „Siehe, der Gott der Kräfte, der mit seiner unsichtbaren, gewaltigen Macht und seinem hohen Verstand die Welt geschaffen und in preiswürdigem Ratschluss seine Schöpfung mit Schönheit bekleidet und mit machtvollem Wort den Himmel gefestigt und die Erde über den Wassern gegründet und mit der ihm eigenen Weisheit und Vorsicht seine heilige Kirche geschaffen und dazu noch gesegnet hat, siehe er gestaltet um die Himmel und die Berge und die Hügel und die Meere, und es wird alles eben für seine Auserwählten, damit er ihnen die Ver-

heissung zu Teil werden lasse, die er ihnen mit viel Herrlichkeit und Freude in Aussicht gestellt hat, falls sie die Satzungen Gottes halten, die sie auf sich genommen haben in starkem Glauben". Der Gott, von dem hier die Rede ist, ist nicht der christliche Gott, nicht der Vater Jesu Christi. Die Thaten Gottes, von denen hier ausgegangen wird, sind ausschliesslich solche, die er bei der Schöpfung durch Gründung von Himmel und Erde und die eben damals erfolgte Stiftung der Kirche oder Gemeinde verrichtet hat. Dass dieser Gott auch neuerdings durch Jesus Christus sich geoffenbart hat, davon ist keine Rede. Und was nun ferner über die Zukunft gesagt wird, darüber, dass Gott Himmel, Berge, Hügel, Meere umgestalten und alles eben machen werde, damit er den Auserwählten seine Verheissung in Herrlichkeit und Freude erfülle, so sind das Erwartungen, die in Psalm 46, in Jes. 40, 3—5, Dan. 12, 1—3, Hen. 1, 6—8; 45, 4. 5 sowie im 4. Sibyllenbuch 161—190 teils ihr Vorbild, teils ihre Parallele haben.

In Visio II wird der Eindruck, dass wir in dem Verfasser einen jüdischen Proselyten zu sehen haben, zunächst dadurch hervorgerufen, dass hier ebenfalls jeder spezifisch christliche Glaubensgedanke ignoriert wird. Die Gemeinde des Hermas ist die Gemeinde der Gerechten (Vis. I, 4, 2; II, 2, 5). Seliggepriesen werden alle, die Gerechtigkeit üben (Vis. II, 3, 3 cf. 2, 7), und Hermas selbst hat seine Rettung lediglich dem Umstand zu verdanken, dass er nicht abgefallen ist vom lebendigen Gott und Einfalt und Selbstbeherrschung beobachtet hat (3, 2). Besonders aber ist es die neue Sündenvergebung mit dem peremptorischen Busstermin, die in Visio II unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht (2, 4. 5). Schon in Visio I ward Hermas ermahnt, zu beten, dass Gott seine Sünden sowie die seines ganzen Hauses und aller Heiligen heilen möge (1, 9). In Visio II nun wird dem Hermas, seinem Hause und allen Heiligen, die bis auf diesen Tag gesündigt haben, Vergebung angekündigt, falls sie sich von ganzer Seele bekehren und alle Unentschiedenheit und Halbheit aus ihrem Herzen verbannen. Aber diese Ankündigung ist gebunden an einen bestimmten Busster-

min. „Geschworen nämlich, heisst es, hat der Herr bei seiner Majestät in Betreff seiner Auserwählten, dass, wenn von ihnen nach Festsetzung dieses Tages noch eine Sünde geschieht, sie das Heil nicht besitzen sollen. Denn die Tage der Busse sind abgelaufen für alle Heiligen, während die Heiden Gelegenheit zur Busse haben bis zum letzten Tage“. Wo nun hat die neue Sündenvergebung, die hier angekündigt wird, eine Anknüpfung in der christlichen Offenbarung? Man wird vergeblich darnach suchen. Nur von den jüdischen Erwartungen aus findet sie eine Erklärung. Wie in der jüdischen Literatur überhaupt die Erwartung einer schliesslichen Bekehrung Israels des Öfteren ausgesprochen wird, so ist besonders in der *Assumptio Mosis* (1 Schluss) die Rede von dem „Tag der Busse bei der (letzten) Heimsuchung, mit der sie der Herr heimsucht, wenn sich das Ende der Tage vollendet“. Auch der Verfasser von *Visio II* ist der Überzeugung, dass die letzte grosse Drangsal (cf. 2, 7 Schluss und 3, 4) nahe ist, und ohne Zweifel im Zusammenhang damit steht die der jüdischen Erwartung entsprechende Verkündigung von Busse und Sündenvergebung.

Andere Vorstellungen aus *Visio I* und *II*, die hier in Betracht kommen, betreffen das Leben nach dem Tod und die Askese. In der ersten Vision (1, 4ff.) wird dem Hermas, ehe er mit der Sibylle selber in Berührung kommt und ihre Offenbarung empfängt, zunächst die Erscheinung der Frau zu Teil, deren Sklave er früher zu Rom gewesen war. Es öffnet sich nämlich der Himmel, und aus dem Himmel grüsst ihn diese Frau und sagt ihm, dass sie dahin versetzt worden sei, um seine Sünden beim Herrn vorzubringen. Die Frau ist also offenbar inzwischen gestorben und hat nach ihrem Tod Aufnahme in den Himmel gefunden. Mit der hier gegebenen Vorstellung vom Leben nach dem Tod reimt sich unmittelbar zusammen eine Stelle in *Visio II* (2, 7), wo es heisst: „Beharret darum ihr, die sich der Gerechtigkeit befeissigen, damit euer Uebergang (ins Jenseits) im Geleite der heiligen Engel erfolge“!

Haben wir es hier mit christlicher oder mit jüdischer

Anschaungsweise zu thun? Die Vorstellungen des Judentums über den Zustand der Seele nach dem Tod sind nicht einhellig. Nach 4. Esra 7, 78 ff. tritt die Seele nach dem Tod zunächst einen Augenblick vor Gott, worauf die Seele des Gerechten eingeht in die Ruhekammer, in der sie unter dem Schutz von Engeln tiefen Frieden geniessen darf bis zur Zeit ihrer Verherrlichung. Die Seele des Bösen dagegen muss seufzend und trauernd umherirren in siebenfältiger Pein. Anders lehrt das Buch Henoch. Nach Henoch 22 gehen alle Seelen der Verstorbenen zunächst in den Hades, der aus drei abgesonderten Räumen besteht, wovon einer mit einer hellen Wasserquelle für die Gerechten bestimmt ist. Dagegen sind nach Henoch 39, 3 ff. (cf. 47, 2; 61, 12; 70, 3 f.) die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen bei den Engeln im Himmel. So denkt sich die Sache auch der Verfasser der beiden ersten Visionen des Hermas. Die Vorstellung vom Geleite der Engel beim Uebergang ins Jenseits ist, wie ich vermuten möchte, parsischen Ursprungs. Sie erinnert wenigstens unmittelbar an die parsische Vorstellung von der Reise der Seele nach dem Himmel, wobei der Seelenführer Sraosha die Seelen, deren gute Werke zahlreich genug waren, vor dem Ansturm der Dämonen rettet. Aus all dem folgt, dass auch aus dem, was in unseren Visionen über das Leben nach dem Tode gesagt wird, noch keineswegs auf einen christlichen Ursprung derselben geschlossen werden kann.

Aber, kann man nun fragen, ist nicht die Hochstellung der geschlechtlichen Askese, speciell der dem Hermas gegebene Befehl, mit seiner Ehefrau fortan als mit einer Schwester zu leben (II, 2, 3), ein Zug, der über den Rahmen des Judentums hinausführt und eine christliche Erklärung fordert? Allerdings hat der Apostel Paulus die Ansicht ausgesprochen, dass es besser sei, nicht zu heiraten, aber verboten hat er die Ehe nicht, und gegen die Aufhebung des geschlechtlichen Verkehrs in einer bereits bestehenden Ehe hat er sich entschieden erklärt (1. Kor. 7). Zum Kern des Christentums gehört solche selbst die Ehe antastende geschlechtliche Askese nicht (cf. 1. Tim. 4, 3). Es ist nur

eine singuläre Erscheinung im ältesten Christentum. Und geradeso tritt diese Art der Askese auch an der Peripherie des Judentums auf. Denn nicht bloss hat die jüdische Sekte der Essener — jedenfalls der Mehrzahl nach — die Ehe verworfen, sondern auch sonst ist das Ideal der geschlechtlichen Enthalttsamkeit dem späteren Judentum nicht fremd (Test. Issach. 2. 3).

So sehr übrigens die geschlechtliche Enthalttsamkeit unserem Verfasser am Herzen liegt, so lässt er doch nur dem Hermas, d. h. sich selbst persönlich die Weisung geben, mit seiner Ehefrau künftig als mit einer Schwester zu leben. Er wagt offenbar kein allgemeines Gebot in dieser Beziehung aufzustellen, aber es ist natürlich seine Meinung, dass, was ihm gesagt ist, jeder seiner Glaubensgenossen sich selber darf oder soll gesagt sein lassen.

Bringen auch die beiden zuletzt erörterten Punkte keine Entscheidung, im Ganzen überwiegt bis jetzt doch der Eindruck, dass die beiden ersten Visionen des Hermas eher einen jüdischen Proselyten als einen Christen zum Verfasser haben. Indessen bleiben noch einige Fragen zu besprechen, die vielleicht geeignet sind, diesen Eindruck wenn nicht zu verdrängen, so doch zu modificiren.

Den Begriff der Kirche, wie er in Visio I aufgestellt wird, haben wir schon oben erörtert. Die Schöpfung und Segnung des ersten Menschenpaars ist hienach gleichbedeutend mit der Gründung der Kirche. Bei der letzteren wird also nicht sosehr an ein einzelnes Volk gedacht, das im Unterschied von allen andern Völkern auserwählt worden wäre, sondern an die erwählte (Vis. I, 3, 4; Vis. II, 1, 2 etc.), gottwohlgefällige Menschheit, von der das jüdische Volk nur einen Teil ausmacht. Das ist eine Vorstellung von der Kirche oder Gemeinde, wie man sie von einem Juden nicht erwarten kann. Aber ist sie dann christlich zu nennen? Der universalistische Charakter der Vorstellung scheint in der That auf christlichen Ursprung zu weisen. Aber wie kommts dann, dass die Kirche seit der Schöpfung ihrem Wesen und ihrer universalistischen Bestimmung nach dieselbe ist, dass weder von einer Gründung der

Kirche durch Christus noch von einer epochemachenden Einwirkung desselben auf ihre Entwicklung die Rede ist? Die Sache liegt hier offenbar nicht einfach. Mit der Alternative „jüdisch oder christlich“ kommt man hier nicht aus. Weist die Menschheitskirche darauf, dass der Verfasser die universale Ausbreitung vor Augen hat, welche die wahre Religion in der christlichen Kirche gefunden hat, so liefert die Thatsache, dass der Bedeutung Christi für diese seit der Schöpfung bestehende Kirche nicht gedacht wird, im Zusammenhang mit den andern früher besprochenen Merkmalen den deutlichen Beweis, dass der Verfasser keine spezifisch christliche Religion kennt, dass für ihn vielmehr wie die wahre Kirche so auch die wahre Religion von Anfang an dieselbe ist. Für den Verfasser ist also das Christentum offenbar nichts anderes als die alttestamentliche Religion in der universalen Ausbreitung, die sie im Christentum gefunden hat, zu der sie aber von Anfang an bestimmt gewesen ist. Bei dieser Auffassung, welche auch die des ersten Clemensbriefes ist (cf. besonders auch 1. Clem. 50, 3), versteht es sich von selbst, dass die Person Jesu, ihr Leben und ihre Lehre für den Verfasser keine spezifische Heilsbedeutung haben.

Zu der soeben gegebenen Erklärung des Standpunkts unseres Verfassers passen einige weitere Wahrnehmungen. Unter *ἐκκλησία* versteht der Verfasser auch die lokale Einzelgemeinde in Rom, an deren Spitze Presbyter stehen (*πρεσβύτεροι προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* cf. II, 4, 3; 2, 6). Einer davon scheint Clemens zu sein, der den schriftlichen Verkehr der Gemeinde mit auswärtigen zu vermitteln hat, während eine Frau Grapte als Vorsteherin der Wittwen und Waisen erscheint. Alles dies erklärt sich am besten von der christlichen Gemeinde zu Rom aus, deren vornehmster Presbyter Clemens um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts gewesen ist. Auch hat derselbe in der That, wie der 1. Clemensbrief beweist, im Namen der römischen Gemeinde mit einer auswärtigen, der zu Korinth, correspondirt. Und gerade in diesem Brief finden wir wesentlich denselben religiösen Standpunkt vertreten wie in unsern

Visionen, ein Christentum, das auf jeden specifischen Heilswert der Person und des Werks Christi verzichtend nichts anderes ist als die universalistische Ausgestaltung der alttestamentlichen Religion. Dass ein solches Christentum, das von einem emancipirten jüdischen Proselytentum im Grund nicht viel verschieden ist, zur Zeit des Clemens die Oberhand in der römischen Gemeinde gehabt hat, das wird uns durch den ersten Clemensbrief und die beiden ersten Visionen des Hermas gleichmässig bestätigt.

Für die Zeit, in der unsere beiden Visionen geschrieben sind, kommt in erster Linie ihr Verhältnis zum 4. Esra in Betracht.

Wenn auch nicht mit Sicherheit, so lässt sich doch mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Verfasser der beiden ersten Visionen des Hermas den 4. Esra und zwar speciell das 7. Gesicht von der Wiederherstellung der hl. Schriften (4. Esra 14) gekannt hat. Da wird (14, 9 ff.) dem Esra angekündigt, dass er aus den Menschen entrückt werden soll, und wird ihm gesagt ¹⁾:

Nun also bestelle dein Haus,
ermahne dein Volk,
tröste seine Geringen,
lehre seine Weisen.

Du selber entsage dem vergänglichen Leben,
lass fahren die sterblichen Sorgen;
wirf ab die Bürde der Menschlichkeit,
zieh aus die schwache Natur;
lass die quälenden Fragen bei Seite
und eile hinüberzuwandern aus dieser Zeitlichkeit!

Das klingt gerade wie das allgemeine Programm zu den beiden ersten Visionen des Hermas. Und dazu kommen noch einige Berührungen in Einzelheiten. In 14, 18 ff. wird Esra durch Verleihung des hl. Geistes in Stand gesetzt, das Gesetz wiederherzustellen. Der Geist gibt es ihm ein, und durch 5 Schnellschreiber soll er es aufzeichnen lassen. Wenn er mit dem Schreiben fertig sei, soll er das eine veröffentlichen, das andere den Weisen im Geheimen über-

1) Nach Gunkel's schöner Übersetzung (bei Kautzsch., Die Apokryphen etc.)

geben. Ebenso wird dem Esra, nachdem er das Adlergesicht geschaut und seine Deutung erhalten hat, in 12, ³⁵ ff. gesagt: „Dies ist der Traum, den du gesehen, und dies ist seine Deutung. Du allein bist würdig gewesen, dies Geheimnis des Höchsten zu erfahren. So schreibe dies alles, was du gesehen hast, in ein Buch und bewahre es an verborgenem Ort; und lehre es die Weisen deines Volks, von denen du sicher bist, dass ihre Herzen diese Geheimnisse fassen und bewahren können“. Dies erinnert daran, dass auch Hermas erst durch den Geist in Stand gesetzt wird, den Inhalt des Büchleins, das ihm übergeben wurde, zu verstehen, ferner daran, dass er in der ersten Vision den ersten Teil der Vorlesung der Frau übergeht und nur den Schluss mitteilt, und endlich daran, dass am Ende der zweiten Vision dem Hermas gesagt wird, er solle zwei Exemplare von dem Büchlein schreiben, das eine für Clemens, das andere für Grapte, während er es selber mit den Presbytern lesen soll.

Dass dem Hermas das Verständnis des Büchleins erst durch eine besondere Offenbarung erschlossen werden muss, hat seinen Grund darin, dass Hermas in dem ihm eingehändigten und von ihm abgeschriebenem Büchlein wohl die Buchstaben erkennen, aber die Silben nicht finden kann. Auch dazu bietet der 4. Esra eine gewisse Parallele, sofern da (14, ⁴⁰) von den 5 Schnellschreibern, denen Esra dictirt, gesagt wird: „sie schrieben der Reihe nach das Dictirte in Zeichen auf, die sie nicht verstanden“. Gemeint ist damit, wie Gunkel bemerkt, eine neue, d. h. die gegenwärtige hebräische Schrift.

Der 4. Esra nun will im 30. Jahr der Zerstörung Jerusalems (3, 1. ²⁹) geschrieben sein und man hat allen Grund, diese Angabe für die Bestimmung der wirklichen Abfassungszeit des Buchs, von der Zerstörung Jerusalems durch Titus an rechnend, auf die der Verfasser thatsächlich reflectirt, zu verwerten. Kommt man damit aufs Jahr 99 oder 100 p. Chr., so lässt sich andererseits von dem Adlergesicht (11. 12) aus, wie wir glauben, mit ziemlicher Sicherheit darauf schliessen, dass der Verfasser bereits das

Auftreten des Nerva und seines Mitregenten Trajan, ja vielleicht schon das Kaisertum des letzteren gekannt hat. Auch dies führt uns zum mindesten auf die Jahre 97 und 98 p. Chr. und darum können auch unsere beiden Visionen, die nach Vis. II, 1,¹ in zwei aufeinanderfolgenden Jahren geschaut, aber doch wohl zusammen niedergeschrieben sind, keinesfalls vor dieser Zeit verfasst sein. Einen andern Anhaltspunkt, um die Zeit der beiden ersten Visionen näher zu bestimmen, bietet der am Schluss von Visio II genannte Clemens, der ohne Zweifel der bekannte Clemens von Rom ist. Die Überlieferung ist indessen hinsichtlich der Zeit des Episkopats von Clemens sehr unsicher. Nach Eusebius (h. e. III, 15. 34 cf. Chron. ad a. Abr. 2110) soll er bis zum dritten Jahr Trajans (100/101 p. Chr.) der römischen Gemeinde vorgestanden haben. Demzufolge müssten unsere Visionen spätestens in diesem Jahr abgefasst sein ¹⁾. Doch ist der Überlieferung gerade in Bezug auf den ältesten Teil der römischen Bischofsliste wenig zu trauen. Es ist darum sehr wohl möglich, dass die historische Lebenszeit des Clemens noch etwas tiefer in die Regierung Trajans hineingereicht hat, so dass auch für unsere Visionen die Möglichkeit einer etwas späteren Abfassung offen bleibt. Ein Mann, der einen solchen Ruf

1) Aus dem dritten Jahr Trajans soll auch die im Elxaibuch enthaltene Offenbarung einer neuen Sündenvergebung stammen. Vermutlich knüpft das Elxaibuch, mit dem der Pseudoprophet Alcibiades im 3. Jahrhundert in Rom aufgetreten ist, an die zweite Vision des Hermas an. Das Buch, das Elxai von einem Engel von wunderbarer Grösse d. h. vom Sohn Gottes empfangen haben soll, will allem nach ein Pendant sein zu dem geheimnisvollen Buch, das die Frau in Vis. II dem Hermas zum Abschreiben gegeben haben soll. Aus der Erwähnung des Clemens am Schluss von Vis. II erklärt sich wohl auch, dass die Offenbarung in das dritte Jahr Trajans verlegt wird. Der Verfasser des Buchs, vielleicht Alcibiades selbst, hat irgend ein ihm bekanntes Jahr aus der Lebenszeit des Clemens herausgegriffen. Ohne Zweifel stammt das Buch nicht aus dieser Zeit sondern ist ein viel späteres Machwerk. Aber sein Verfasser hat es, um seine Verkündigung glaubwürdiger zu machen, absichtlich hinaufdatirt und in die Zeit des Clemens, in welcher die zweite Vision des Hermas entstanden ist, verlegt. Thatsächlich scheint das Elxaibuch bereits den ganzen Hermas vorauszusetzen, da ja auch die neue Taufe au Sim. VIII, 2, ⁶ ff.; 6, ³ (cf. auch Vis. III, 3, ⁵) erinnert und der Engel von wunderbarer Grösse, der der Sohn Gottes sein soll, an den ebenso vorgestellten Sohn Gottes in Sim. IX, 6, ¹ und 12, ⁷.

erlangt hat, wie der römische Clemens, muss längere Zeit als Presbyter gewirkt haben. Wie weit man freilich in der Zeit herabgehen darf, ist eine schwierige Frage. Ein Jahrzehnt über das von Eusebius genannte Datum hinauszugehen, also etwa bis 113, dürfte nicht zu gewagt sein. Die aus Phil. 4,³ und 1. Clem. 5 mit Unrecht erschlossene Annahme, dass Clemens noch ein Genosse der Apostel gewesen sei, kann dagegen nicht in Betracht kommen. Zu Gunsten jenes späteren Ansatzes könnte man sich speciell darauf berufen, dass in Vis. II, 2,² die Kinder des Hermas der Lästerung des Herrn und des Verrats an den eigenen Eltern beschuldigt werden, sowie darauf, dass in Vis. II, 3,⁴ an Maximus die Warnung gerichtet wird: „Siehe eine Drangsal kommt! Wenn dir gefällt, verleugne wieder“! In beidem könnte man ein Zeichen dafür sehen, dass der durch Trajans Edikt eingeleitete Verfolgungszustand, der jeden Augenblick drohend werden kann, bereits da ist. Zumal die Vorhersage einer Drangsal scheint sich von diesen Verhältnissen aus am besten begreifen zu lassen. Doch ist zu bemerken, dass der Verrat, den die Kinder des Hermas an ihren Eltern begangen haben, dieselben nicht vor die heidnische Obrigkeit gebracht hat. Es ist davon nicht das geringste angedeutet. Es scheint ein Verrat gegenüber der christenfeindlichen, heidnischen Bevölkerung gewesen zu sein, woraus sich auch erklären würde, dass Hermas dadurch in seinen Geschäftsverhältnissen zurückgekommen ist (Vis. I, 3, 1; Vis. II, 3, 1). Von ähnlichen Verhältnissen aus liesse sich auch die dem Maximus schuldgegebene Verleugnung verstehen.

Wenn man sich freilich streng an die Angaben in den Visionen unseres Buches hält, dann müsste man mit Visio I und II und also auch mit der Person des Clemens bis in die allerletzten Jahre Trajans heruntergehen. Denn nach Vis. II, 4,² soll Visio III ein anscheinend nur einige Tage später hinzugefügter Nachtrag zu Vis. (I und) II sein, und auch nach Vis. III, 10,³ soll Visio III ein Jahr nach Visio I, also noch im gleichen Jahr wie Visio II (cf. II, 1, 1) entstanden sein. Und demselben Jahr wie Visio II und III

soll auch Visio IV angehören, da dieselbe nach Vis. IV, 1 nur 20 Tage nach Visio III geschrieben sein soll. Visio III und IV weisen nun aber, wie wir sehen werden, mit aller Deutlichkeit auf das Ende von Trajans Regierung, und in diese Zeit müssten dann nach dem Obigen auch Visio I und II gesetzt werden. Zu dieser Annahme können wir uns indessen nicht entschliessen. In erster Linie scheint es uns bedenklich, mit der Lebenszeit des Clemens soweit herabzugehen und zum andern scheinen uns, wie noch zu zeigen sein wird, die Differenzen zwischen Visio I und II einerseits und Visio III andererseits, ebenso zwischen Visio III einerseits und Visio III, 10,² ff. sowie Visio IV andererseits zu gross, als dass man sie so ganz unmittelbar hintereinander entstanden denken könnte. Visio III muss von den zusammengehörigen Visionen I und II und ebenso wieder muss Visio III, 10,² ff. und Visio IV von Visio III durch eine nicht zu kleine zeitliche Kluft geschieden sein. Jene Angaben in Vis. II, III, IV, wodurch diese Visionen in ein und dasselbe Jahr verlegt werden, sind wohl nicht im strengen Sinne zu nehmen. Sie erklären sich daraus, dass der Verfasser Visio III und IV als zu Visio I und II gehörig, und alle als die unter sich verbundenen Teile eines Buches vorstellen wollte, desselben, das nach Vis. II, 4,³ dem Clemens und der Grapte vorgelegt worden sein soll. Die Zeit von Visio I und II genauer zu bestimmen, ist schwierig. Vielleicht entfernen wir uns nicht allzusehr von der Wahrheit, wenn wir ungefähr die Jahre 110—112 als ihre vermutliche Entstehungszeit bezeichnen.

Indem wir zu Visio III übergehen, konstatiren wir zunächst noch einmal, dass im ursprünglichen Bestand von Visio I und II die prophetische Frau die Sibylle bzw. der durch sie sich offenbarende Geist Gottes, nicht die Kirche ist. Die letztere wird vielmehr aufgefasst als die bei der Schöpfung und Segnung des ersten Menschenpaares gestiftete Gemeinde der Auserwählten. Erst in einem nachträglichen Zusatz zu Visio II wird die prophetische Frau vorgestellt als die Kirche, die von allem zuerst geschaffen und deretwegen die Welt gegründet worden sei. Damit ist, wie wir

bereits bemerkten, die Frau, welche die Kirche ist, identificirt mit dem Geist Gottes, der über den Wassern schwebte (Gen. 1, 2). Dieser wird denn auch Prov. 8, 22 ff. als das erste Geschöpf Gottes vorgestellt. Der Zusatz zu Visio II, in dem diese neue Anschauung von der prophetischen Frau bzw. von der Kirche vorgetragen wird, stammt ohne Zweifel vom Verfasser von Visio III, denn hier wird diese neue Anschauung durchgeführt. Da erklärt die Frau, die dem Hermas das Gesicht vom Thurmbau zeigt: „Der Thurm, den du bauen siehst, bin ich, die Kirche, die dir sowohl jetzt als früher erschienen ist“. Und dass die Kirche hier wirklich aufgefasst ist als identisch mit dem Geist Gottes, der uranfänglich über den Wassern schwebte, ergibt sich daraus, dass auch der Thurm über den Wassern gebaut ist. Aber wie an Gen. 1, 2 so wird auch an Prov. 8, 22 ff. bei dem Bild der Kirche deutlich angeknüpft. Wie in Prov. 8, 32 ff. die Weisheit ihre Kinder anredet und zu Gehorsam und Zucht ermahnt, so ermahnt die Kirche in Visio III, 9 in ähnlicher Weise ihre Kinder, und wie es in Prov. 9, 1 heisst: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, sich ihre sieben Säulen ausgehauen“, so fragt in Visio III, 8 die Kirche den Hermas: „Siehst du sieben Frauen rings um den Thurm“? und erklärt ihm: „Dieser Thurm wird im Auftrag des Herrn von ihnen getragen“. Dass die Frau, die sich in Visio III als die Kirche vorstellt, die himmlische Weisheit oder der Geist Gottes ist, darauf weist auch der Schlusssatz jener Ansprache in Visio III, 9: „Übet also Zucht gegen einander und haltet Frieden unter einander, damit ich frohgemut vor den Vater treten und für euch alle eurem Herrn Rede stehen kann“. Die Rolle, die hier der Kirche zugewiesen wird als Vertreterin der Menschen vor Gott, erinnert an den Gedanken Philos (Vit. Mos. p. 155), wonach der Tempeldienst zu Jerusalem nichts anderes ist als die stellvertretende Fürbitte der erstgeborenen Tochter Gottes, der Weisheit, die als Fürsprecherin Verzeihung der Sünde und göttliche Wohlthaten für die Welt erfleht.

Dass der Verfasser von Visio III die prophetische Frau

als die Kirche auffasst, sie als den Geist oder die Weisheit Gottes denkt und unter dem Bild eines Thurms, der gebaut wird, darstellt, ist freilich noch durch ganz andere Einflüsse bedingt. Haben wir bereits bei den beiden ersten Visionen Berührungen mit dem 4. Esra konstatiren können, so drängt sich die Erinnerung an denselben noch viel stärker auf bei der dritten Vision.

Schon der Schluss von Esras zweitem Gesicht (6, 30 ff.), der die Einleitung ist zu dem darauf folgenden dritten, berührt sich deutlich theils mit Visio III, 1, 1, 2, theils mit Visio III, 1, 6 und Visio III, 4, 3. Noch auffallender aber ist die Uebereinstimmung, wenn man den Schluss von Esras drittem Gesicht sowie das vierte (9, 23 ff.) mit der dritten Vision von Hermas vergleicht. Wie Esra dort hinausbestellt wird aufs Feld und da der Frau begegnet, die im Jammer über den Verlust ihres Sohnes hierher geflohen ist, und wie dann die Frau, die Zion ist, plötzlich verschwindet, und an ihrer Stelle eine erbaute Stadt, das neue Jerusalem, erscheint, so wird auch Hermas in Visio III aufs Feld hinaus bestellt und begegnet da der Frau, die die Kirche ist, und die ihn schauen lässt, wie die Kirche in der Gestalt eines Thurmes gebaut wird. Prätig und herrlich ist hier und dort der Bau, und wie bei Esra gesagt wird, dass derselbe auf gewaltigen Fundamenten ruht und kein menschliches Bauwerk ist, so heisst es bei Hermas, dass der Thurm gegründet ist durch das Wort des allmächtigen und hochberühmten Namens und zusammengehalten wird von der unsichtbaren Macht des Herrn. Auch die beiden Frauen entsprechen einander. Bei Esra ist die Frau Zion, deren dreijährige Unfruchtbarkeit nicht bloss auf die drei Jahre der Regierung Salomos bis zum Tempelbau zu deuten ist, sondern zugleich „im mystischen Verstande auf die 3000 Jahre von der Schöpfung der Welt bis zur Tempelgründung“ (Wellhausen, Gunkel). Sie ist also eine präexistente Realität, und ebendies ist auch die Frau in der dritten Vision des Hermas, da sie nach der Erklärung des Verfassers in Visio II, 4, 1 von allem zuerst geschaffen wurde, vor der Welt, die erst ihretwegen gegründet worden ist.

Die Übereinstimmung zwischen beiden Teilen ist so gross, dass ein direktes Verhältnis zwischen ihnen bestehen muss. Die Abhängigkeit kann aber nur aufs Seiten des Hermas liegen. Der vierte Esra knüpft unmittelbar an Micha 4, 8–10¹⁾ an. Daher hat er die Vorstellung von Zion als Frau und Mutter, von dem Verlust ihres Sohns, von ihrem Hinausgehen aus der Stadt aufs Feld, von ihrem Jammer und ihrer Klage, ebenso wie die Vorstellung von dem Wiederaufbau der Stadt. Die Erzählung in der dritten Vision des Hermas lässt sich nicht ebensogut ausschliesslich von Micha aus erklären. Hermas zeigt sich im Grund mehr dem Esra als dem Micha verwandt. Dennoch scheint es, als ob der Verfasser der dritten Vision des Hermas durch Esra auch an Micha selbst erinnert worden sei. Denn der Thurm der Tochter Zion in Micha 4, 8 wird nicht ohne Einfluss gewesen sein auf das Gesicht vom Thurmbau, das die Frau in Visio III den Hermas sehen lässt²⁾, obgleich nicht unwahrscheinlich ist, dass Hermas auch den Gedanken des geistigen Tempelbaus, wie er Barn. 16 entwickelt wird, gekannt hat, zumal da Visio III sich auch sonst mit Stellen aus dem ursprünglichen Barnabasbrief auffallend berührt³⁾.

Der Verfasser von Visio I und II hat ursprünglich wohl

1) Ich verwundere mich, dass Gunkel in seiner so verdienstlichen Bearbeitung des 4. Esra (bei Kautzsch, Die Apokryphen etc.) nicht erkannt hat, dass diese Stelle dem vierten Gesicht des Esra zu Grunde liegt (cf. meinen Artikel in Theol. Tydschrift 1899, S. 120). Vielleicht ist von dieser Michastelle aus auch der Name des Feldes zu erklären, auf das Esra hinausbestellt wird. Gunkel nimmt Ardaf als Name an und leitet ihn ab von אֲרֶבֶב (ein orientalisches Getreidemaass). Es sei wohl ein Feld in der Nähe Babylons oder vielleicht ein eschatologischer Geheimname, Name der Stätte, da das himmlische Jerusalem offenbar werden soll. Doch sei der Name bis jetzt noch nicht mit Sicherheit identifizirt. Ich glaube, dass Micha 4, 8 die Lösung des Rätsels enthält, und dass עָרָר der ursprüngliche Name ist. Eine Esrahandschrift (8) liest denn auch „Adar“.

2) Von dem Namen des Thurmes עָרָר ist vielleicht auch bei Hermas noch eine Spur zu finden. Hermas wird nämlich im Anfang der dritten Vision von der Frau bestellt *εις τὸν ἀγρόν, ὅπου χονδρῖζεις*. In dem letzteren Wort scheint ein wohl beabsichtigter Anklang an עָרָר vorzuliegen.

3) Vgl. das Nähere darüber bei Barnabas.

kaum daran gedacht, seine Arbeit fortzusetzen und von dem ihm im dritten und vierten Gesicht des 4. Esra angebotenen Motiv Gebrauch zu machen. Indem er das nun doch thut in Visio III, macht er aus der Frau, die bei Esra Zion ist, die Kirche, und um diese nun wie die Tochter Zion bei Esra als präexistente persönliche Realität vorstellen zu können, identificirt er sie mit dem Geist Gottes in Gen. 1,2 bzw. der Weisheit Gottes in Prov. 8, 28 ff. Da nun aber der Geist Gottes bereits in Visio I und II in der Gestalt der Sibylle aufgetreten ist, so muss Hermas, um die Einheit zwischen Visio I. II und Visio III herzustellen, auch die ursprünglich als Sibylle auftretende Frau in Vis. I. II. nachträglich auf die Kirche deuten (Vis. II, 4, 1) und überhaupt schon am Schluss von Vis. II (4, 2) auf die Fortsetzung in Vis. III weisen.

Wenn der Verfasser von Visio III sodann aus Esra den Gedanken schöpft, die Frau d. h. die Kirche unter dem Bild eines Bauwerks vorzustellen, allerdings nicht wie bei jenem unter dem Bild einer auferbauten Stadt, sondern nach Micha 4,1 unter demjenigen eines Thurms, so unterscheidet er sich von beiden dadurch, dass er den Bau nicht als eine Sache der Zukunft vorstellt, sondern als etwas, das bereits im Werk und beinahe fertig ist. An dem Thurme wird schon lange gebaut, und wenn das Bauen auch noch fort-dauert, so geht der Bau (Vis. III, 8 ü. 9) doch schnell seiner Vollendung entgegen, weshalb für alle, die in dem Thurm noch Aufnahme finden wollen, rasche Bekehrung nötig ist.

Die Kirche, die so gebaut wird, ist nicht die empirische sondern die ideale Kirche, die Kirche im geistlichen Sinne. Nur die vollkommenen Gläubigen und nicht bloss die noch lebenden sondern auch die bereits entschlafenen sind ihre Glieder (Vis. III, 5,2 ff.). Es handelt sich auch nicht einfach um die ideale christliche Kirche. Sie ist nicht so jungen Datums, sie ist ihrem Ursprunge nach vorweltlich und vorgeschichtlich. Sie ist gegründet auf das Wort des allmächtigen und hochberühmten Namens d. h. auf das uranfängliche göttliche Schöpferwort und wird zusammengehalten von der unsichtbaren Macht des Herrn (Vis. III, 3, 5). Ihrem innersten Wesen nach ist sie denn auch nichts

anderes als der Geist Gottes, der über den Wassern schwebte (Vis. III, 2, 4; 3, 5 vgl. mit Vis. II, 4, 1). Da liegt der Anfang und das wirksame Princip der Kirche. Und wenn die Welt ihretwegen geschaffen wurde, so kommt sie durch den Weltlauf zu ihrer Entwicklung, wirkt sich darin aus, erlangt darin ihren Aufbau.

Dieser Aufbau der Kirche steht unter der Leitung der sechs heiligen Engel Gottes d. h. der 6 Erzengel, die zuerst geschaffen wurden, und denen Gott seine ganze Schöpfung anvertraute, um sie weiterzubilden, zu bauen und zu herrschen über die gesamte Creatur. Sie werden den Bau des Thurms d. h. der Kirche zu Ende führen (Vis. III, 3, 4).

Wie verhält sich nun zu dieser Weltkirche, zu der die Auserwählten Gottes von der Schöpfung ab, zumal also die Auserwählten Israels gehören, das Christentum? Die Antwort auf diese Frage ist nicht so einfach, obschon sie nach dem gegenwärtigen Text von Visio III auf der Hand zu liegen scheint. Die Frau zeigt dem Hermas den Thurm, der über den Wassern gebaut ist aus glänzenden Quadersteinen. Noch wird am Thurme gebaut von den 6 Jünglingen d. h. Erzengeln, denen tausende von Männern d. h. Engeln die Steine antragen. Ein Teil der Steine kommt aus der Tiefe. Das sind die Steine, die ohne Weiteres in den Bau gefügt werden können, da sie unmittelbar brauchbar sind und mit ihren Fugen vollkommen zusammenpassen mit den andern Steinen, so dass sie dem Thurm das Ansehen geben, als ob er aus einem Stein aufgeführt sei. Andere Steine kommen vom Lande, die nicht alle ohne Weiteres brauchbar sind (Vis. III, 2, 4 ff.). Wenn dann etwas später Hermas nach der Bedeutung der Steine fragt (Vis. III, 4, 3), bekommt er zunächst die allgemeine Antwort, dass er, obgleich andere eigentlich würdiger wären, diese Offenbarung erhalte wegen der Halbherzigen und Zweifler, denen er sagen soll, dass alles, was er sehe und höre, sicher und fest und wohlgegründet sei. Dann folgt die Einzelerklärung. „Vernimm nun, heisst es in Vis. III, 5, 1, wie es sich mit den Steinen verhält, die in den Bau gelangen. Die glänzenden Quadersteine, die mit ihren Fugen

so wohl zusammenpassen, sind die Apostel und Bischöfe und Lehrer und Diakonen, die einen Gott wohlgefälligen, heiligen Wandel geführt und ihr Bischofs-, Lehrers- und Diakonenamt rein und würdig verwaltet haben zum Besten der Auserwählten Gottes. Zum Teil sind sie entschlafen, zum Teil leben sie noch. Und da sie allezeit mit einander harmonirt und unter einander Frieden gehalten und auf einander gehört haben, schliessen ihre Fugen in dem Bau harmonisch zusammen". Darauf heisst es in Vis. III, 2 weiter: „Die Steine aber, die aus der Tiefe geholt und in den Bau gefügt werden und mit ihren Fugen so wohl zusammenpassen mit den andern, bereits verbauten Steinen, wer sind sie? Diese sind diejenigen, die um des Herrn Namen gelitten haben". In Vis. III, 3 ff. folgt dann die Frage nach den Steinen, die vom Lande angetragen werden, und die Erklärung davon.

In diesem Zusammenhang bildet, wie schon Spitta erkannt hat, der Abschnitt Vis. III, 5, 1 offenbar eine spätere Einschaltung. Im Bilde (Vis. III, 2, 5 ff.) ist bloss von zwei Arten von Steinen die Rede, die in den Thurm gebracht werden, von solchen aus der Tiefe und von solchen vom Lande. Also kann auch die Erklärung des Bildes nur von diesen beiden Arten von Steinen handeln. Diese werden aber erklärt in Vis. III, 5, 2 und Vis. III, 5, 3 ff., so dass schon darum der Passus Vis. III, 5, 1, worin zuvor noch von andern beim Bau verwendeten Steinen die Rede ist, als Interpolation erscheinen muss. Dies ergibt sich denn auch deutlich genug aus andern Gründen. Die Gruppe von Steinen, die in Vis. III, 5, 1 erklärt werden soll, wird charakterisirt als die weissen Quadersteine, die mit ihren Fugen zusammenpassen. Allein im Bilde ist von einer solchen besondern Gruppe gar nicht die Rede. Denn der ganze Thurm und nicht bloss ein Teil besteht aus weissen Quadersteinen und als die Steine, die mit ihren Fugen so gut zusammenpassen mit den andern Steinen, werden im Bilde die Steine aus der Tiefe bezeichnet. Allerdings wird hier vorausgesetzt, dass im Thurme bereits andere Steine verbaut sind, ehe die aus der Tiefe und vom

Lande angebracht werden. Aber von diesen älteren Steinen wird nicht weiter gesprochen. Doch scheint der Überarbeiter in Vis. III, 5,¹ diese Steine im Auge zu haben. Warum er von diesen Steinen Gebrauch macht und von ihnen redet, ehe die Steine aus der Tiefe und vom Lande besprochen werden, ist deutlich genug. Man braucht nur ins Auge zu fassen, dass er diese Steine deutet auf die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen, und man wird seine Absicht verstehen. Der Verfasser von Vis. III, 5, ¹ will mit seiner Einschaltung offenbar dem Thurm ein von Hause aus spezifisch christliches Gepräge geben. Schon in seinem Grund und Unterbau muss der Thurm d. h. die Kirche spezifisch christlich sein. Das ist aber, wie wir bereits sahen, nicht die Meinung des ursprünglichen Verfassers von Vis. III. Der Unterbau, der eigentliche Stamm des Thurms besteht aus den Auserwählten vom Anfang der Welt an. Das sind die älteren Steine, auf die dann gegenwärtig die Steine aus der Tiefe d. h. die Märtyrer und weiter die vom Lande d. h. die gewöhnlichen Gläubigen verbaut werden. Dass in Vis. III sonst nur von Presbytern oder Vorstehern der Kirche und Protokathe-driten (Vis. III, 1, 8; 9, 7), nicht aber von Bischöfen und Diakonen gesprochen wird, ist ebenfalls ein Zeichen dafür, dass Vis. III, 5,¹ eine spätere Einschaltung bildet, vielleicht von der Hand des Verfassers von Sim. IX, der ebenfalls, wie in Vis. III, 5,¹ geschieht, von Aposteln, Lehrern, Bischöfen und Diakonen redet (Sim. IX, 25. 26. 27).

Aus Vis. III, 5,¹ ist also für die Frage, wie die Kirche, von der unsere Vision redet, sich zum Christentum verhält, nichts zu gewinnen. Aber wie ist diese Frage dann zu beantworten? Wir werden gut thun, zunächst zu fragen, was überhaupt in Visio III sich vom Christentum verrät. Da ist zunächst zu konstatiren, dass vom Sohn Gottes in Visio III nirgends die Rede ist. Man sage nicht, dass das zufällig ist. Es kann gar nicht anders sein. Bei der Rolle, die in Vis. III einerseits dem die Kirche begründenden und repräsentirenden und die Gläubigen vor Gott vertretenden Geist, andererseits den Engeln, zumal den 6 Erzengeln, zuge-

wiesen wird, bleibt für den Sohn Gottes überhaupt kein Raum. Er ist eine für den Verfasser von Visio III unmögliche Vorstellung, und hierin liegt bereits eine Bestätigung für unsere frühere Behauptung, dass der Sohn Gottes in Visio II eine Interpolation ist. Auch von Christus oder Jesus wird nirgends geredet, noch wird irgendwo ein Moment aus seinem Leben, sein Tod oder seine Auferstehung erwähnt. Der Mensch steht nach Visio III allein zu Gott in religiösem Verhältnis. Er ist der grosse König ¹⁾, der Vater und Herr (Vis. III, 9, 8–10), an den man glauben (Vis. III, 8, 3), dessen Wege man wandeln (Vis. III, 5, 3), für den man durch Bekehrung und Gerechtigkeitsstreben brauchbar zu werden suchen muss (Vis. III, 6, 6. 7), um Gnade, Rettung und Wohnung bei den Heiligen Gottes zu erlangen (Vis. III, 8, 8), während sein Zorn Vernichtung bringt (Vis. III, 6, 1).

Man könnte nun freilich versuchen, zum Beweis dass die Dinge doch etwas anders liegen, sich auf diese oder jene Stelle in Visio III zu berufen. Wenn am Schluss von Vis. III, 3 gesagt wird: „Der Thurm ist gegründet auf oder durch das Wort des allmächtigen und hochberühmten Namens und wird zusammengehalten von der unsichtbaren Macht des Herrn“, so hat Zahn ²⁾ den Ausdruck *ῥῆμα τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος* von der Predigt vom Sohne Gottes, Funk ³⁾ vom Worte Christi verstehen wollen. Zahns Auffassung ist schon sprachlich unmöglich, diejenige Funks ist ebenfalls unrichtig. Es ist das göttliche Schöpferwort damit gemeint. Das ergibt sich schon aus der Parallele in Vis. I, 3, 4 (cf. Vis. IV, 1, 3; 2, 4) und noch deutlicher aus der Thatsache, dass die Kirche nach Vis. II, 4, 1 (cf. Prov. 8, 22) das erste Geschöpf Gottes ist, das durch das Wort desselben ins Dasein gerufen ward.

Aber was die angeführte Stelle nicht beweist, beweisen vielleicht andere. In Vis. III, 1 und 2 ist wiederholt von

1) Cf. auch z. B. Henoch 91, 13; 3. Sibyll: 560; 807.

2) Der Hirt des Hermas, 1868. S. 196.

3) Opera Patr. Apost. 1878. S. 359.

solchen die Rede, die sich bei Gott wohl verdient gemacht und wegen des Namens gelitten haben. Ist hier bei dem Namen nicht an den Christennamen oder den Namen Christi zu denken? Wir müssen auch diese Annahme ablehnen. Schon aus dem Zusammenhang der Worte *τῶν ἡδὴ εὐηρεστηκότων τῷ θεῷ καὶ παθόντων εἴνεκα τοῦ ὀνόματος* ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit, dass unter dem Namen der Name Gottes zu verstehen ist. So ist ja, wie wir sahen, auch in Vis. III, 3, 5 und Vis. IV, 1, 3; 2, 4 mit dem allmächtigen oder grossen und hochberühmten Namen Gott selber bezeichnet, und so ist weiter in Vis. III, 4, 3 von der Verherrlichung des Namens Gottes die Rede. Die Richtigkeit dieser Auffassung lässt sich noch weiter erweisen. Dem Ausdruck „leiden wegen des Namens“ geht in Vis. III, 5, 2 parallel der andere „leiden wegen des Namens des Herrn“. Dass aber unter dem Herrn Gott zu verstehen ist, zeigt sofort Vis. III, 5, 3, wo von solchen die Rede ist, die der Herr anerkannt hat, weil sie auf dem geraden Weg des Herrn gewandelt sind und seine Gebote gehalten haben. Ebenso ergibt sich dies aus Vis. III, 6, 5. 6. 7, wo von der Verleugnung des Herrn die Rede ist, der Herr aber ausdrücklich als Gott selber vorgestellt wird (cf. *τὸν κύριον — τῷ θεῷ — τῷ κυρίῳ — τῷ θεῷ*). Endlich spricht zu Gunsten unserer Behauptung auch der Schluss von Vis. III, 9, wo die Kirche ihre Kinder zu Zucht und Frieden ermahnt, „damit ich, wie sie sagt, frohgemut vor den Vater treten und für euch alle eurem Herrn Rede stehen kann“.

Finden sich nun aber, müssen wir fragen, keine andere christliche Spuren in Visio III? Da liesse sich zunächst weisen auf Vis. III, 3, 5, wo Hermas auf seine Frage, warum der Thurm über den Wassern gebaut ist, zur Antwort bekommt: „weil euer Leben durch Wasser gerettet worden ist und gerettet werden wird“. Damit kann nur die christliche Taufe gemeint sein. Sieht man aber näher zu, so ist auch auf diese Stelle kein Verlass. Schon Spitta hat geltend gemacht, dass hier eine Interpolation vorliege, und der Zusammenhang macht das auch nach unserer

Meinung zweifellos. Auf seine Frage nämlich, warum der Thurm über den Wassern gebaut ist, bekommt Hermas zunächst zur Antwort: „Ich habe dir das schon früher gesagt und du forschest mit Eifer. Durch Forschen findest du die Wahrheit“. Erst dann heisst es weiter: „Warum also der Thurm über den Wassern gebaut ist, höre: weil euer Leben durch Wasser gerettet worden ist und gerettet werden wird“. Diese beiden Teile der Antwort auf die Frage des Hermas gehören offenbar ursprünglich nicht zusammen. Ursprünglich wurde dem Hermas seine Frage nicht direkt beantwortet, sondern er wurde teils auf eine früher abgegebene Erklärung, teils auf eigenes Nachdenken und Nachforschen verwiesen, mittelst dessen er die Erklärung leicht finden könne. Was nun jene frühere Erklärung betrifft, so war in Visio I allerdings davon die Rede, dass die Erde über den Wassern gegründet wurde. Aber das gilt dort eben von der Erde, nicht von der Kirche, deren Stiftung nach Visio I erst nachher, bei der Schöpfung und Segnung des ersten Menschenpaars, erfolgt ist. Diese Stelle kann also der Verfasser von Visio III, 3,⁵ nicht im Auge haben. Dagegen reflectirt er ohne Zweifel auf die Stelle am Schluss von Visio II, wo die prophetische Frau für die Kirche erklärt und von ihr gesagt wird, dass sie von allem zuerst geschaffen und dass ihretwegen die Welt hergestellt worden sei. In dieser Erklärung liegt bereits die Antwort auf die Frage, warum der Thurm, der die Kirche sein soll, über den Wassern gebaut ist, da ja die Kirche nach jener Erklärung nichts anderes sein kann als der Geist Gottes, der nach Gen. 1,² über den Wassern schwebte. Und das Gebautsein des Thurms über den Wassern hätte darum Hermas ganz von selbst an Gen. 1,² erinnern sollen. Die ursprüngliche, direkt nicht ausgesprochene, aber indirekt angedeutete Antwort auf die Frage, warum der Thurm über den Wassern gebaut ist, ist also die: weil der Thurm d. h. die Kirche der Geist Gottes ist, der uranfänglich über den Wassern schwebte. Wie der Thurm da gegründet werden und Bestand haben konnte, erklären dann die Schlussworte von Vis. III, 3,⁵: „Der Thurm aber ist ge-

gründet auf oder durch das Wort des allmächtigen und hochherrlichen Namens und wird zusammengehalten von der unsichtbaren Macht des Herrn". Die dazwischen liegende Erklärung, welche die Wasser, über denen der Thurm erbaut ist, auf das Taufwasser deutet, ist eine Interpolation. Der Urheber derselben hat die von ihm vermisste Antwort auf die Frage des Hermas geben wollen und sich dabei, wie es scheint, an 1. Pe. 3, 20. 21 gehalten.

Auch einige andere Stellen, in denen gelegentlich von der Taufe die Rede ist, nämlich Vis. III, 2, 9 und Vis. III, 7, 1-3, sind offenbar nachträgliche Zusätze. In Vis. III, 2, 7 und 8 wird gehandelt von den Steinen, die vom Lande herbeigeschafft werden. Ein Teil wird weggeworfen, ein Teil im Bau verwendet. Andere werden in Stücke geschlagen und weit vom Thurme weggeschleudert. Viele liegen auch rings um den Thurm, ohne Verwendung zu finden, da sie allerlei Fehler haben. Man sollte meinen, dass damit die Charakteristik der Steine vom Lande zu Ende sei. Aber nun wird in 2, 9 zurückgegriffen auf die Steine, die weit vom Thurme weggeschleudert wurden, und werden darunter drei Classen unterschieden, erstens solche, die nicht auf dem Wege blieben, sondern ins Unwegsame fortrollten, zweitens solche, die ins Feuer fielen und verbrannten, drittens solche, die nahe ans Wasser kamen, aber sich nicht hineinwälzen konnten. Schon hier im Bilde bekommt man den Eindruck, dass die Unterscheidung dieser drei Classen in 2, 9 ein späterer ergänzender Zusatz ist, zumal da zu der aus 2, 7 entlehnten Vorstellung, dass die Steine weit vom Thurme weggeschleudert wurden, die damit in 2, 9 verbundene Vorstellung, dass die weggeschleuderten Steine auf den Weg kamen, aber darauf nicht blieben, oder bis nahe ans Wasser fielen, nicht recht passen will. Noch stärker drängt sich dieser Eindruck auf bei der Deutung dieser drei Classen in 7, 1-3. Die Erklärung der Steine vom Lande, innerhalb welcher auch die weit vom Thurme weggeschleuderten ihre Deutung erhalten haben (6, 1), ist offenbar in 6, 7 zu Ende mit der abschliessenden Ermahnung: „Werdet brauchbar für Gott, denn auch du selbst

wirst aus denselben Steinen genommen werden". Dennoch werden jetzt noch jene 3 Classen von fern weggeschleuderten Steinen erklärt und theils auf die verirrtten Zweifler, theils auf die endgiltig Abgefallenen, theils auf solche gedeutet, welche die hohen sittlichen Anforderungen der Wahrheit vor der Taufe zurückschrecken lassen.

Dass dieser Abschnitt 7, 1–3, in dem (§ 3) Matth. 13, 20–22 bezw. Mrc. 4, 15–19 benützt zu sein scheint, ursprünglich nicht in den Zusammenhang gehört, zeigt auch der dann folgende Abschnitt 7, 4–6. Denn die hier ausgesprochene Frage, ob allen weggeworfenen Steinen noch Busse möglich und ein Platz im Thurme offen sei, hätte der Verfasser von 7, 1–3 nicht mehr stellen können, da er bereits die ins Feuer gefallenen Steine für solche erklärt hat, die endgiltig vom lebendigen Gott abgefallen sind.

Der Grund der in Vis. III, 2, 9 und 7, 1–3 gemachten Zusätze ist wohl einfach der, dass der Überarbeiter es der Warnung wegen wichtig fand, auf die weit vom Thurm weggeschleuderten Steine näher einzugehen und einige Species davon genauer zu charakterisiren.

Findet sich nun aber nicht ein ausgesprochen christliches Element in dem Abschnitt 7, 4–6? Ist in dem Sätzchen *καὶ διὰ τοῦτο μετατεθήσονται, ὅτι μετέλαβον τοῦ ῥήματος τοῦ δικαίου* (7, 6) nicht ganz evident von dem Worte Christi die Rede? Allerdings wie schon im Buch Henoch (38, 2) und ferner des Öfteren in der christlichen Literatur (Act. 3, 14; 7, 52; 22, 14; 1. Pe. 3, 18; 1. Joh. 2, 1) „der Gerechte“ den Messias bezw. Christus bedeutet, so könnte es an und für sich auch hier der Fall sein. Allein dass diese Annahme nicht richtig ist, lehrt ein Blick auf Vis. I, 3, 2. Diese Stelle macht es zweifellos, dass nicht vom Wort des Gerechten d. h. Christi, sondern einfach von dem gerechten Wort d. h. dem Mahnwort zur Busse die Rede ist.

Christlich ist nun aber Visio III trotz alle dem doch. Wenn wir bisher keine bestimmten Hinweise auf das Christentum in Vis. III gefunden haben, gänzlich fehlt es an solchen darin doch keineswegs. In Vis. III, 2, 1 bekommt Hermas auf seine Frage, was diejenigen, die um des Herrn

Namen gelitten haben, für Leiden ausgestanden haben, zur Antwort: „Geisselung, Gefängnis, grosse Drangsal, Kreuz, wilde Tiere“. Liesse sich das alles zur Not schliesslich auch von den Juden aus erklären, so werden wir dadurch doch, zumal da Visio III als Fortsetzung von Vis. I. II erst im 2. Jahrhundert nach Christus geschrieben sein kann, ohne Zweifel auf die Verfolgungen der Christen geführt.

Zu einem ähnlichen Resultat führen andere Stellen. In jener Ansprache der Kirche an ihre Kinder in Visio III, 9 heisst es: „ich habe euch in grosser Einfalt, Unschuld und Heiligkeit erzogen wegen der Barmherzigkeit des Herrn, der Gerechtigkeit auf euch träufeln liess, damit ihr von jeder Bosheit und von jeder Verkehrtheit gerechtfertigt und geheiligt würdet“. Auf jüdische Proselyten lässt sich das Gesagte kaum deuten. Die Ausdrücke „Gerechtigkeit vom Herrn“, „Gerechtfertigt- und Geheiligtwerden von jeder Bosheit und Verkehrtheit“ haben einen entschieden christlichen Klang. Es ist hier ganz deutlich die Rede von Leuten, vermutlich geborenen Heiden, die beim Eintritt in die Kirche — offenbar durch die Taufe — Sündenvergebung erlangt haben. An dem christlichen Charakter dieser Stelle ist nicht zu zweifeln. Und dazu kommt noch etwas anderes. Wenn in eben jener Ansprache gegen den Schluss die *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας* und die *πρωτοκαθεδρίται*, dieselben, die in Vis. III, 1,⁸ als die Presbyter erscheinen, denen der erste Platz zukommt, ermahnt werden, gegen einander Zucht zu üben und unter einander Frieden zu halten, so wird man auch hier am besten an christliche Gemeinde- und Verfassungsverhältnisse denken. Diese Presbyter, Leiter und Vorsitzenden der Kirche haben ja die Aufgabe, die Auserwählten Gottes zu erziehen.

Wir sind hiemit hinsichtlich Visio III zu einem scheinbar in sich widerspruchsvollen Resultat gekommen. Zuerst mussten wir konstatiren, dass der Verfasser von Visio III an den specifisch christlichen Glaubensvorstellungen stillschweigend vorbeigeht oder für sie selbst keinen Raum lässt, dass er keinen Sohn Gottes kennt, weder von

Christus noch von Jesus redet, sowie dass überhaupt eine Reihe christlicher Züge im gegenwärtigen Text unserer Vision auf späterer Einschaltung beruht. Andererseits hat sich aber dann schliesslich doch ergeben, dass der Verfasser von Vis. III bis zu einem gewissen Grad mit den Verhältnissen der christlichen Kirche und ihrer Gläubigen Rechnung hält. Dennoch ist dieses Resultat nicht so widerspruchsvoll, als es zu sein scheint. Des Rätsels Lösung liegt in dem Begriff der Kirche, den der Verfasser von Visio III aufstellt. Die Kirche ist nach ihm als der Geist Gottes, der über den Wassern schwebte, das erste Geschöpf Gottes, dessetwegen die Welt erst hergestellt wurde (Vis. II, 4, 1). Die ganze Weltschöpfung und Weltentwicklung steht im Dienst der Kirche und ihres Aufbaus, dessen Vollendung denn auch das Ende der Welt bedeutet (Vis. III, 8, 9; 9, 5). Zu dieser Kirche gehören darum alle Auserwählten Gottes vom Anfang der Welt an. Es gibt für unsern Verfasser keine specifisch christliche Kirche und keine specifisch christliche Religion. Vom Beginn der Schöpfung an gibt es nur eine Kirche und eine Religion. Die Kräfte und Organe, womit Gott seine Kirche leitet und baut, sind von Anfang an dieselben: der Geist Gottes und die Engel Gottes. Und auch die Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche sind zu allen Zeiten dieselben: Glaube an Gott und das Thun seines Willens. Von einer neuen specifisch christlichen Offenbarung und von einem specifisch christlichen Offenbarungsorgan kann also keine Rede sein. Wie der Geist von Anfang an die Wurzel und das bildende Princip der Kirche gewesen ist, so ist er fortdauernd das Princip der ihr jeweilig geschenkten Erneuerung (Vis. III, 8, 9) und der in ihr fortgehenden Offenbarung (Vis. III, 3, 3 vgl. mit Vis. II, 4, 1).

Ist nun aber auch die Kirche, um die es sich in Vis. III handelt, die uranfängliche, zu allen Zeiten bestehende und für die ganze Welt bestimmte Kirche, so wird sie doch in der Gegenwart auferbaut aus den christlichen Märtyrern und Gläubigen. Aber auch für diese kann die Zugehörigkeit zur Kirche nicht an neue, specifisch christliche

Glaubensvorstellungen und Heilsgarantien geknüpft sein, sondern nur an diejenigen, die von Anfang an gegolten haben, d. h. an den Glauben an Gott, an den in der Kirche sich auswirkenden Geist Gottes, an die Engel, zumal die 6 Erzengel, die mit dem Bau und der Leitung der Kirche beauftragt sind, sowie an ein gerechtes, bussfertiges Leben nach dem Willen Gottes. Die Kirche und die Religion des Verfassers von Visio III ist die höhere Einheit von Judentum und Christentum. Ist der Standpunkt und Masstab des Verfassers wesentlich alttestamentlich-jüdisch, so sind doch die christliche Kirche und ihr Universalismus eine Thatsache, womit er ernstlich Rechnung hält. Er erkennt diese Thatsache an, aber sie rechtfertigt sich ihm gerade im Licht des Alten Testaments, sofern er bereits in Gen. 1,2 die Kirche als eine universalistische Grösse, als eine für die ganze Welt bestimmte Stiftung Gottes wiederfindet. Die engen nationalen particularistischen Schranken des Judentums sind daher im Christentum mit Recht durchbrochen, aber Judentum und Christentum sind darum doch im Grunde eine und dieselbe Religion. Führt dies dazu, an das Christentum einen wesentlich alttestamentlich-jüdischen Masstab anzulegen und darin keine Glaubensvorstellung anzuerkennen, die nicht bereits im Judentum von Kraft gewesen wäre, so ist natürlich die umgekehrte Folge die, dass in der alttestamentlich-jüdischen Religion nur das als wesentlich angesehen wird, was dem universalistischen Charakter und dem geistig-sittlichen Wesen des Christentums entspricht.

Wie der Verfasser von Visio III die Person Jesu eingeschätzt hat, ist schwer zu sagen. Als Gottessohn jedenfalls nicht. Ein solcher besteht für ihn nicht und kann für ihn nicht bestehen. Die Kirche und die Engel sind die einzigen Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Jesus wird nirgends genannt, seinem Tod und seiner Auferstehung wird keinerlei Bedeutung zugeschrieben. Wenn die Kirche in Vis. III, 9 ihre Kinder anredet mit den Worten: „Ich habe euch in grosser Einfalt, Unschuld und Heiligkeit erzogen wegen der Barmherzigkeit des Herrn, der Gerech-

tigkeit auf euch träufeln liess, damit ihr von jeder Bosheit und Verkehrtheit gerechtfertigt und geheiligt würdet", so darf man aus dieser Stelle, so paulinisch manches darin klingt, doch keine zu weitgehenden Schlüsse ziehen. Ist, wie wir bereits bemerkten, darin wohl auf die Sündenvergebung bei der Taufe angespielt, so kann der Verfasser von Visio III so reden, auch wenn er die Taufe, ohne jede specielle Beziehung auf Christus, lediglich als johanneische Busstaufe auffasst. Es bleibt unter den genannten Umständen kaum etwas anderes übrig, als anzunehmen, dass der Verfasser in Jesus einen gewöhnlichen Menschen, ein relativ untergeordnetes Werkzeug der Kirche bzw. des Geistes oder der Engel gesehen hat.

Was die Frage betrifft, ob der Verfasser von Visio III derselbe ist wie der von Visio I und II, so ist allerdings die Auffassung hier und dort nicht durchaus dieselbe. Auf die Differenz in der Anschauung von der Kirche haben wir bereits gewiesen. Doch kommt die Ansicht von dem bis zur Schöpfung hinaufreichenden Ursprung der Kirche und ihrem von Hause aus universalistischen Charakter bei beiderlei Auffassung gleichsehr zu ihrem Recht. Da die Differenz demnach nicht von principieller Art und nur dadurch bedingt ist, dass der Verfasser von Visio III dem 4. Esra, der schon auf Visio I und II Einfluss geübt hat, noch weiter folgt, so hindert sie nicht, die drei Visionen auf denselben Verfasser zurückzuführen. Eine andere Differenz könnte man in der Lehre von der Busse finden. In Visio II war den Auserwählten ein ganz peremptorischer Busstermin gestellt worden. „Wenn nach Feststellung dieses Tages noch eine Sünde geschieht, sollen sie das Heil nicht besitzen". Daran wird in Visio III nicht streng festgehalten. Die Forderung wird einigermaßen abgeschwächt. Allerdings muss das ganze Bild von dem seinem Abschluss nahenden Bau der Kirche dazu dienen, die Notwendigkeit rascher Bekehrung deutlich zu machen für alle, die noch zeitig darin Aufnahme finden wollen. Aber wenn darum auch in Vis. III verlangt und gemahnt wird, dass man sich jetzt bekehre (Vis. III, 5, 5), so gilt das doch nicht

von diesem bestimmten Tage an, man hat vielmehr dazu noch Zeit, solange an dem Thurme gebaut wird (Vis. III, 5, 5; 8, 9; 9, 5. 6). Selbst den bereits Verworfenen bleibt noch die Möglichkeit, Busse zu thun, und wenn sie auch nicht mehr im Thurme selbst verwendet werden können, so können sie doch noch einen geringeren Platz beim Thurme finden (Vis. III, 7, 5. 6; cf. 5, 5). Es liegen hier einige kleine Concessionen vor, die aber nicht von der Bedeutung sind, dass wir den Verfasser von Visio III für einen andern halten müssten als den von Visio I und II. In Standpunkt und Tendenz stimmen ja sonst die drei Visionen im Grunde durchaus mit einander überein.

Gilt es die Zeit zu bestimmen, in der Visio III geschrieben ist, so können wir davon ausgehen, dass wie in Visio I und II so auch in Visio III der 4. Esra benützt ist. Alle drei Visionen werden also erst nach dem Jahr 100 p. Chr. verfasst sein. Doch ist, wie sich bereits aus der früheren Darlegung ergibt, Visio III noch etwas später geschrieben als Visio I und II. Wenn man der Angabe in Vis. III, 10, 3 glauben dürfte, dann wäre Visio III freilich nur ein Jahr jünger als Visio I und würde noch aus demselben Jahr stammen, in dem Visio II geschaut wurde (cf. Vis. II, 1). Doch haben wir bereits gesehen, dass darauf wenig zu geben ist. Ein näheres Datum von Visio III zu bestimmen, hat freilich seine Schwierigkeiten. Aus den Verfassungsverhältnissen, wie sie in Visio III vorausgesetzt werden, lässt sich nur der Schluss ziehen, dass die Vision noch vor der Einführung des monarchischen Episkopats geschrieben ist. Im ursprünglichen Text von Visio II ist nur von Presbytern die Rede, denen es zukommt, zuerst oder voran zu sitzen (Vis. II, 1, 8). Dieselben Personen werden an einer andern Stelle *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας* und *προτοκαθεδρίται* genannt, teils nach der leitenden Stellung, die sie an der Spitze der Gemeinde einnehmen, teils nach dem Ehrenplatz, der ihnen in den Gemeindeversammlungen eingeräumt ist (Vis. III, 9, 7). Wichtiger für die Frage nach der Zeit, in der unsere Vision geschrieben ist, dürfte dasjenige sein, was über stattgehabte Verfolgung

der Gläubigen darin mitgeteilt wird. In Visio III (1, 9; 2, 1 ü. 5, 2) erscheinen als eine besondere Classe der Gläubigen diejenigen, die wegen des Namens oder wegen des Namens des Herrn d. h. Gottes gelitten haben, und denen nach der Erklärung der Frau d. h. der Kirche der Ehrenplatz zu ihrer Rechten gehört ¹⁾. Auf die Frage, was sie denn gelitten haben, wird geantwortet: Geisselung, Gefängnis, grosse Drangsale, Kreuz, wilde Tiere. Auffallend ist, dass die Kirche Hermas erst auf diese Leute aufmerksam machen und ihm sagen muss, was sie gelitten haben. Dennoch ist von vornherein wahrscheinlich, dass hier nicht bloss an weiter zurück liegende Ereignisse, an die Martyrien der Neronischen und Domitianischen Verfolgung erinnert, sondern zugleich von Vorkommnissen der unmittelbaren Gegenwart geredet wird. Nur haben diese neueren Verfolgungen und Martyrien vielleicht weniger unmittelbar unter den Augen des Hermas in Rom selbst als vielmehr auswärts stattgefunden. Jedenfalls aber werden so zahlreiche Opfer der Verfolgung vorausgesetzt, dass man annehmen muss, der Verfasser von Visio III habe die Regierung Trajans zum grössten Teil schon hinter sich. Vor 115 oder 116 p. Chr. könnte er kaum so geredet haben, wie er thut. Zu diesem Ansatz von Visio III stimmt sehr gut der Zustand der Kirche, wie er in Visio III gezeichnet wird. Da sind wohl Viele, die in schweren Sünden leben, viele, die sich gleichgiltig zurückziehen, viele Reiche, die stets um ihrer weltlichen Interessen willen zur Verleugnung des Herrn bereit sind, Leute, die in Üppigkeit leben und die Armen darben lassen, Vorsteher der Gemeinde, die ihre Herzen nicht reinigen und unter einander allerlei Zwistigkeiten haben, aber dass die Kirche irgendwie von Irrlehre oder Irrlehrern bedroht wäre, davon ist in Visio III keine Rede.

Wenn wir uns nunmehr zu Visio IV wenden, so können

1) Das ist idealiter zu verstehen und nicht auf die Verhältnisse der empirischen Kirche zu beziehen, da ja die Personen, von denen die Frau d. h. Kirche redet, zu einem guten Teil jedenfalls schon tot sind (cf. Kreuz, wilde Tiere).

wir dabei ausgehen von einem Abschnitt der dritten Vision, von dem wir bis jetzt geschwiegen haben. Am Schluss von Visio III (10, 2 ff.) verlangt Hermas von der Frau noch Aufschluss über die drei Gestalten, in denen sie ihm in den drei Visionen erschienen sei. Das erste Mal sei sie als alte Frau in einem Stuhle sitzend erschienen, das zweite Mal schon etwas jugendlicher und heiterer und stehend, das dritte Mal ganz jugendlich und ausserordentlich schön trotz ihrer greisen Haare. Dabei sei sie ganz heiter gewesen und habe auf einer Bank gesessen. Hermas erhält nun, nachdem er auf Anweisung der ihm in einem nächtlichen Gesicht erschienenen Frau gefastet hat, von einem Jüngling im Traum die folgende Erklärung. Die erste Erscheinung der alten Frau im Stuhl beziehe sich darauf, dass der Geist der Gläubigen gealtert und erstorben gewesen sei. Wenn im zweiten Gesicht die Frau stehend spreche, und ihre Züge heiterer und jugendlicher seien, so bedeute das, dass der Geist der Gläubigen in Folge der empfangenen Offenbarungen wie in Folge einer frohen Kunde sich aufgerafft und verjüngt habe. Dass aber die Frau im dritten Gesicht in voller Jugendschönheit prangend auf einer Bank sitze, erkläre sich daraus, dass nunmehr die Glieder der Kirche auf Grund der empfangenen Offenbarungen befestigt seien und volle Geisteserneuerung erlangt haben. Mit andern Worten also soll in dem Abschnitt gezeigt werden, wie durch die Offenbarungen in den drei ersten Visionen stufenweise die Geisteserneuerung, Erstarkung und Befestigung der Gemeinde oder Kirche zu Stande kommt, die sich äusserlich darstellt in dem stets heiterer und jugendlicher werdenden Aussehen der die Kirche repräsentirenden Frau sowie in dem Fortschritt vom Sitzen der Frau in einem Lehnstuhl zum Aufstehen und Platznehmen auf einer fest auf vier Füssen ruhenden Bank.

Dass dieser Abschnitt ein späterer Zusatz zu Visio III ist, springt sofort ins Auge. Erstens kommt die Frage des Hermas an die Frau (Vis. III, 10, 2) zu spät, da bereits erzählt ist, dass die Frau weggebracht ist. Sodann steht von dieser ganzen dreifach verschiedenen Art der Erschei-

nung der Frau kein Wort in den drei ersten Visionen. Von einem verschiedenen Aussehen der Frau und von verschiedenen Graden der Heiterkeit derselben ist da nirgends die Rede. Im Gegenteil wird gerade in Visio I (4, 3) und nur da von der Heiterkeit der Frau gesprochen. Was also in Vis. III, 10, 3–5 über die verschiedenen Erscheinungsweisen der Frau gesagt wird, ist der Hauptsache nach hinterher in die drei ersten Visionen hineingetragen und hineinge-
deutet.

In einem Zuge mit Vis. III, 1, 1–10, 1 kann demnach der Abschnitt Vis. III, 10, 2–13, 4 nicht geschrieben sein. Wenn wir auch nicht in Abrede ziehen wollen, dass im letztgenannten Abschnitt derselbe Verfasser am Wort ist wie im Vorhergehenden, so macht derselbe darin doch von Vorstellungen und Gedanken Gebrauch, die er bei der Ausarbeitung von Vis. I, II und Vis. III, 1–10, 1 noch nicht gehabt hat, die ihm vielmehr erst nachträglich gekommen sind und die er nun hinter Vis. III, 10, 1 anhängt in einem Abschnitt, der dazu bestimmt zu sein scheint, den Übergang zu Visio IV zu bilden. Denn zwischen dem Abschnitt Vis. III, 10, 2 ff. und Visio IV scheint uns ein enger Zusammenhang zu bestehen. Die Vorstellung nämlich von der immer schöner und jugendlicher werdenden Frau als Abbild der sich durch Bekehrung immer mehr erneuernden Kirche nimmt sich aus wie die erklärende Vorbereitung auf das in Vis. IV entwickelte Bild von der bräutlich geschmückten Jungfrau als Symbol der vollkommen bekehrten und im Glauben gefestigten Kirche, deren Angehörige die letzte grosse Drangsal ohne Schaden durchstehen.

In dem Abschnitt Vis. III, 10, 2 ff. wird denn auch ausdrücklich auf die Fortsetzung in Vis. IV verwiesen (cf. Vis. III, 12, 3; 13, 4). Dagegen scheinen im Urbestand von Vis. III keine weiteren Offenbarungen in Aussicht gestellt gewesen zu sein. Wenigstens heisst es in Vis. III, 3, 2: „Denn diese Offenbarungen sind zu Ende, ihr Maass ist voll“. Wo dennoch in Vis. III auf fernere Offenbarungen gewiesen wird, wie in dem auf die genannten Worte folgenden Sätzchen (*ἀλλ' οὐ παύση — ἀναιδῆς γὰρ εἶ*) und in Visio

III, 4, ³ (*καὶ ἀποκαλυφθήσεται*), da haben wir es wohl ebenfalls mit einem nachträglichen Zusatz des Verfassers von Vis. III, 10, ²⁻¹³, ⁴ und Vis. IV zu thun. Ein Zeichen für die spätere Hinzufügung von Vis. III, 10, ² ff. liegt auch darin, dass der Verfasser dieses Abschnitts zwar anknüpft an Vis. III, 8, ⁹, wo von der *ἀνακαίνωσις τῶν πνευμάτων ἡμῶν* die Rede ist, dass er aber statt dessen stets der Ausdrücke *ἀνανέωσις* und *ἀνανεοῦσθαι* sich bedient (cf. Vis. III, 12, 13).

Wenn wir nun den Hauptinhalt von Vis. IV ins Auge fassen, die Begegnung des Hermas mit dem furchtbaren Tier, das ihm keinen Schaden zufügt, und darauf mit der bräutlich geschmückten Jungfrau, die dem Hermas erklärt, dass seines Glaubens wegen Gott durch den Engel Thegri dem Ungeheuer den Rachen geschlossen habe, dass es ihn nicht zermalmte, so haben wir es dabei mit einem visionären Erlebnis des Hermas zu thun, das allgemeine typische Bedeutung hat. Ausdrücklich wird erklärt, dass die Begegnung des Hermas mit dem Tier ein Vorbild (*τύπος*) sei der kommenden grossen Drangsal, aus der alle Auserwählten, die nicht zweifeln, sondern glaubensvoll auf Gott vertrauen, sich bekehren und die übrigen Tage ihres Lebens Gott zur vollsten Zufriedenheit dienen, gerettet werden sollen.

Im Allgemeinen liegt, wie sich später noch näher ergeben wird, dem in Vis. IV entwickelten Bild von der Errettung des Hermas aus dem Rachen des schrecklichen Raubtiers die Erzählung von Daniel zu Grunde, der, weil er auf Gott vertraut hatte, aus dem Rachen des Löwen im Graben wunderbarerweise gerettet wurde. Doch ist in Vis. IV nicht von Löwen die Rede sondern von einem gewaltigen, einem Seeungeheuer gleichenden Tier von 100 Fuss Länge, das Staub aufwirbelnd dahertobt und auf Hermas den Eindruck macht, als ob es Völker vernichten könnte, obwohl es einen Kopf wie von Thon hat. Woher unser Verfasser dieses Bild hat, und inwieweit er dabei überhaupt abhängig ist, ist schwer zu sagen. Den beiden zuletzt erwähnten Zügen könnte eine Bezugnahme zu Grunde

liegen teils auf das vierte Tier in Daniel 7, das alle Länder fressen, zertreten und zermalmen wird (Dan. 7, 23), teils auf das Bild, von dem Nebukadnezar geträumt hatte und dessen Füße zum Teil aus Thon bestanden (Dan. 2, 33). Auch dass das Tier mit einem Seeungeheuer (*κῆτος*) verglichen wird, erinnert an die Tiere in Dan. 7, sofern dieselben aus dem Meer aufsteigen.

Das Tier in Vis. IV erscheint aber auch dem Drachen in Apok. XII verwandt, zumal da hier dem Drachen die himmlische Frau gegenübertritt, der in Vis. IV die bräutlich geschmückte Jungfrau mehr oder weniger entspricht. Und die gewaltige Staubwolke, das schwache Leuchten der Sonne sowie die feurigen Heuschrecken, die aus dem Rachen des Tieres hüpfen, rufen uns noch ein anderes apokalyptisches Bild in die Erinnerung, nämlich das von dem Brunnen des Abgrunds in Apok. 9, 2ff., aus dem wie aus einem Ofen Sonne und Luft verfinsterender Rauch aufsteigt, aus dem Heuschrecken hervorgehen und sich über die ganze Erde verbreiten, angeführt von dem Engel des Abgrunds. Dass das Tier 100 Fuss lang ist, weckt den Gedanken an die 200 Plethra lange Schlange, die nach der griechischen Baruchapokalypse (4) um den Hades herumliegt. Doch möchten wir keineswegs behaupten, dass der Verfasser von Vis. IV aus den zuletzt angeführten Stellen geschöpft habe. Wir haben nur einige Parallelen anführen wollen. Dem damaligen Judentum und judaisirenden Christentum waren zumal vom Parsismus her (cf. den Drachen Azhi Dahâka und die von ihm verfolgte königliche Herrlichkeit) solche Vorstellungen geläufig. Wenn in Vis. IV, 1, 10 gesagt wird, dass das Tier vier Farben auf dem Kopfe habe: Schwarz, Feuerrot und Blutrot, Gold und Weiss, und wenn in 3, 1—5 diese Farben gedeutet werden, das Schwarz auf diese Welt, das Feuer- und Blutrot auf die Vernichtung dieser Welt durch Blut und Feuer, das Gold auf die, welche wie Gold die Feuerprobe bestanden haben und rein von der Welt sind, das Weiss auf die künftige Welt, so ist allerdings richtig, dass sich die genannten Paragraphen leicht aus dem Zusammenhang aus-

scheiden lassen. Aber es ist ein zu subjectives Geschmacksurteil, zu behaupten, dass die Deutung der Farben auf das Tier, das die letzte grosse Drangsal vorstellt, nicht passen. Wir rechnen daher jene Stellen zum ursprünglichen Bestand von Vis. IV.

Was den über die Tiere gesetzten Engel Thegri betrifft, durch den der Herr dem Ungeheuer den Rachen schliessen liess, dass es den Hermas nicht zermalmte, so hat Rendel Harris (Johns Hopkins University Circular, April 1884) über die Herkunft des Namens des Engels eine interessante Vermutung ausgesprochen. Er weist nach, dass Herm. Vis. IV, 2,⁴ die Stelle Daniel 6, 22 (23) zur Quelle hat. Freilich kommt die Danielstelle nicht in der Übersetzung der LXX sondern in der des Theodotion hier in Betracht. Heisst es bei Hermas: *διὰ τοῦτο ὁ κύριος ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ τὸν ἐπὶ τῶν θηρίων ὄντα, οὗ τὸ ὄνομά ἐστιν Θεγρί, καὶ ἐνέφραξεν τὸ στόμα αὐτοῦ, ἵνα μὴ σε λυμάνη*, so lautet Dan. 6, 22 bei Theodotion: *ὁ θεὸς μου ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἐνέφραξεν τὰ στόματα τῶν λεόντων καὶ οὐκ ἔλυμῆναντό με*. Das *ἐνέφραξεν* des Theodotion nun ist die Übersetzung des רגד im hebräischen Text und daraus schliesst Rendel Harris, dass der Name des Engels statt *Θεγρί* eigentlich *Σεγρί* heissen sollte. Harnack ¹⁾ nimmt diese Erklärung an, hält es aber für unwahrscheinlich, dass Hermas selbst den Grundtext aufgeschlagen und die Worte *τὸν ἐπὶ τῶν θηρίων ὄντα, οὗ τὸ ὄνομά ἐστιν Θεγρί* hinzugefügt habe. Unzweifelhaft habe Hermas die Stelle Dan. 6, 22 bereits mit jenem Midrasch gelesen. So dankenswert indessen der Hinweis auf die Danielstelle ist, so muss die Richtigkeit der von Rendel Harris vorgeschlagenen Erklärung des Engelnamens doch bezweifelt werden. Es wird vorsichtiger sein, mit Franz Delitzsch Thegri = תגרי = instimulator zu erklären und also dabei an den Engel zu denken, der die wilden Tiere gegen die Menschen aufreizt, sie aber auch, wenn er will, wieder im Zaume hält. Dies ist um so wahrscheinlicher, als auch in der Kabbala einer

1) Theol. Litztg. 1885, Sp. 146.

der Unterweltsgeister den Namen תַּגְרִינָן trägt. Es ist derselbe, der auf Grund von Psalm 91, 13 auch שָׁחַל genannt wird ¹⁾).

Dass in unserer Vision dem Hermas wiederum die Kirche entgegentritt, ist nach den verhergegangenen Visionen nicht zu verwundern. Sie fungiert auch hier als Verkünderin des göttlichen Thuns und des göttlichen Willens, indem sie das Erlebnis des Hermas an sich und in seiner allgemeinen Bedeutung erklärt. Wenn die Kirche aber diesmal dem Hermas als bräutlich geschmückte Jungfrau erscheint, so erklärt sich dies daraus, dass es sich in unserer Vision um die letzte grosse Drangsal handelt, aus der nur die vollkommen zu Gott bekehrten und Gott in vollkommenem Gehorsam sich weihenden Auserwählten gerettet werden. Als Repräsentanten der so beschaffenen Gemeinde der Auserwählten muss auch die Kirche erscheinen als eine Jungfrau, die sich bräutlich geschmückt hat.

Bei dieser Vorstellung drängt sich wiederum die Vergleichung mit der Apokalypse auf, wo (19, 7–9) die Gemeinde ebenfalls mit einer Braut verglichen wird. Doch ist da die Rede von der Braut des Lamms d. h. Christi, während in unserer Vision Christus keinerlei Rolle spielt und als derjenige, für den sich die Jungfrau bräutlich geschmückt hat, nur Gott gedacht werden kann. An eine direkte Berührung zwischen der Apokalypse und Hermas zu denken, liegt auch hier kein zwingender Grund vor. Die Vorstellung, dass die Gemeinde die Braut des Herrn ist oder sich für den Herrn bräutlich schmücken muss, wird damals eine geläufige gewesen sein. Die Wurzel davon liegt schon in Hos. 2, 21 f.

Was die Herkunft unserer Vision betrifft, so nehmen wir sowenig als bei dem Abschnitt Vis. III, 10, 2 ff. bei Visio IV Anstand, sie auf den Verfasser der drei ersten Visionen zurückzuführen. Um Busse und Bekehrung handelt es sich in allen vier Visionen. Visio IV sucht sie vornehmlich zu wecken durch den Hinweis auf die kommende

1) Vgl. für das Nähere die Commentare.

grosse Drangsal. Auch sonst zeigt sich Visio IV den vorhergehenden Visionen nach Sprache und Standpunkt verwandt, speciell durch die alttestamentlich-jüdische Färbung und das Fehlen aller specifisch christlichen Züge.

Es bleibt uns noch die Frage nach der Abfassungszeit von Vis. IV. Dass darin die Bibelübersetzung des Theodotion benützt ist, hilft uns nicht viel, da die Zeit des letzteren selbst nicht genauer bekannt ist. In 2, 5, 6: „Werfet eure Sorgen auf den Herrn und er wird sie zurechtbringen. Glaubet dem Herrn ihr Zweifler, dass er alles kann, seinen Zorn von euch abwenden und euch Zweiflern Geisseln schicken“ könnte man 1 Petr. 5, 7 und Jak. 4, 12 benützt finden. Doch liegt der Stelle thatsächlich Ps. 54, 23 und Tob. 13, 2 (*μαστιγοῖ*) zu Grunde. Auch die in 3, 4 vorkommende Stelle, in der von dem „goldenen Teil“ gesagt wird, dass er wie das Gold durchs Feuer geprüft werde in dieser Welt, hat nicht in 1 Petr. 1, 7 sondern in Sach 13, 9 seine Quelle, während 1 Pe. 1, 6, 7 auf Sirach 2, 4, 5 zurückgeht. Was aber die Worte in 2, 6 betrifft: „Es wäre wünschenswert für sie, sie wären nicht geboren“, so braucht man dafür nicht auf Matth. 26, 24 oder Mrc. 14, 21 zu rekurriren. Die Worte stehen wörtlich in Henoch 38, 2.

Wir müssen uns also nach andern Anhaltspunkten zur Bestimmung der Abfassungszeit von Visio IV umsehen. Nach Vis. IV, 1 wäre dieses Gesicht zwanzig Tage nach dem dritten geschaut. Und da in Vis. III, 10, 3 geradeso wie in Vis. II, 1, 1 das erste Gesicht als das vorjährige bezeichnet wird, so müssten Visio II, III, IV alle gleichmässig ein Jahr nach der ersten Vision entstanden sein. Doch haben wir bereits bemerkt, dass diese Angaben wenig Vertrauen verdienen. Da indessen Visio IV noch zum Buch der Visionen gehört, wird man sie allerdings für nicht gar lange nach Visio III verfasst zu halten haben, und wenn wir darum geneigt sind, sie noch in die Regierungszeit Trajans oder unmittelbar darnach zu setzen, so lässt sich diese Annahme vielleicht noch mit Hilfe einer andern Erwägung näher begründen. Die Begegnung des Hermas mit dem Tiere ist allerdings ein visionäres Erlebnis, aber

es liegt ihm vielleicht doch ein wirkliches Erlebnis des Hermas zu Grunde, das in einem visionären Bilde zusammengefasst wird, um typisch verwertet werden zu können. Ist dem so, dann liegt es nahe, das völkerzermalmende Tier mit dem Kopf von Thon, das den Hermas bedroht, auf den kriegerischen Kaiser Trajan, der mit seinem Rescript auch die Christen bedrohte, zu beziehen ¹⁾. Wenn Hermas an dem Tier vorbeigeht, und dieses unbeweglich daliegt und nur die Zunge rührt, ohne ihm etwas zu Leid zu thun, so heisst das wohl, dass Hermas die Krisis in den letzten Jahren Trajans ohne Schaden durchstanden hat, und dass Trajans Befehle für ihn nur Worte geblieben sind, ohne ihm thatsächlich Gefahr zu bringen. Sind wir mit dieser Deutung im Recht, dann haben wir Visio IV unmittelbar hinter die Regierung Trajans, also ungefähr ins Jahr 117 oder 118 p. Chr. zu setzen.

Wollte man dagegen sich streng an die Angaben in Vis. II, 4, 2; Vis. III, 10, 3; Vis. IV, 1, 1 halten, dann müsste man annehmen, dass alle vier Visionen in den Jahren 116—118 entstanden seien. Das wäre allerdings viel einfacher. Aber das Einfache ist nicht immer das Richtige.

1) Für diese Deutung des Meerungeheuers auf Trajan möchte ich mich speciell auch auf Test. Juda 21 berufen, wo es heisst: „denn die Herrscher werden sein wie die Meerungeheuer“.

II. VISIO V UND DIE MANDATA.

An die vier ersten Visionen reihen sich die Mandata und die Similitudines an. Doch werden die Mandata selbst wieder eingeleitet durch eine Vision (Visio V), worin dem Hermas in seiner Wohnung, nachdem er gebetet und auf sein Bett sich niedergelassen hatte, ein Mann in Hirtentracht erscheint, der ein weisses Ziegenfell an hat, einen Ranzon über der Schulter und einen Stab in der Hand trägt. Er sagt, dass er von dem ehrwürdigsten Engel gesandt sei, um bei Hermas die übrigen Tage seines Lebens zu bleiben. Hermas kennt ihn nicht, aber der Fremdling sagt ihm: „ich bin der Hirte, dem du übergeben wurdest“. Jetzt verändert sich seine Gestalt und Hermas erkennt in ihm in der That denjenigen, dem er übergeben worden war. Den verwirrten Hermas ermahnt dann der Hirte zur Befolgung der Gebote, die er ihm geben werde. Während ihm anderes später gezeigt werden soll, soll er zunächst die Gebote und Gleichnisse niederschreiben. Wer sich daran halte und sich bekehre, soll der Verheissungen Gottes theilhaftig werden. Das Stück schliesst damit, dass der Hirte vorgestellt wird als der Engel der Busse.

Auch bei dieser Vision wird man zunächst wieder an den 4. Esra erinnert. Wie zu Eingang des letzteren (3, 1) Esra auf seinem Bette liegend und betend vorgestellt wird, so hier Hermas. Und wie am Schluss des 4. Esra (14) dem Esra auf seine Bitte das Gesetz Gottes zum Niederschreiben bezw. Dictiren und Vorlesen mitgeteilt wird, so werden in unserer Vision dem Hermas die Gebote

des Bussengels zum Niederschreiben und Vorlesen mitgeteilt.

Aber auch mit den vorhergehenden Visionen des Pastor Hermae selbst steht unsere Vision im Zusammenhang. Nicht bloss als Vision reiht sie sich ihnen gleichartig an, sondern auch für den Hirten, den Bussengel, der in Visio V auftritt, soll der Anknüpfungspunkt offenbar in den früheren Visionen liegen. Wenn gesagt wird, dass Hermas diesem Engel übergeben worden sei, und Hermas den Engel auch in der That wieder erkennt, so erhebt sich die Frage, wo denn diese Übergabe stattgefunden hat. Man hat gemeint, dass der Hirte identisch sei mit dem Jüngling in Visio II, 4,¹ oder Visio III, 10, 7. Allein da ist nirgends von einer Übergabe die Rede. Darum wurde auch schon vermutet, dass hier Bezug genommen sei auf eine Vision, die wir nicht mehr besitzen. Doch ist auch diese Voraussetzung durchaus unbegründet. Der Anknüpfungspunkt scheint mir zu liegen in Visio III, in dem Gesicht vom Thurmbau. Da werden (2, 5) von Tausenden von Männern Steine aus der Tiefe und vom Lande angebracht und den 6 Jünglingen oder Erzengeln übergeben, die sehen müssen, ob und wie sie dieselben in dem Bau verwenden können. Ein solcher Stein ist, wie in Vis. III, 6,⁷ ausdrücklich gesagt wird, Hermas selbst, und zwar ist er einer von den runden Steinen, die zuerst behauen werden müssen, ehe sie in den Bau passen.

Wird an diesen Punkt von Vis. III in Visio V angeknüpft, so macht sich eine Differenz doch sofort bemerkbar. Nicht bloss tritt der Engel, dem Hermas übergeben wurde, in Vis. V in einer ganz neuen Gestalt auf, sondern es ist auch noch von einem andern höherstehenden, bisher noch nicht genannten Engel die Rede, unter dessen Befehlen jener erste Engel steht. Wenn der letztere von ihm den Auftrag erhalten haben soll, die übrigen Tage seines Lebens bei Hermas zu wohnen, so scheint sich hierin der Einfluss von Vis. IV zu verraten. Denn in der Schlussermahnung von Vis. IV lesen wir, dass die Auserwählten die noch übrigen Tage ihres Lebens dem Herrn zur vollsten Zufriedenheit dienen müssen.

Im zweiten Teil von Vis. V ist teils von der Aufgabe des Hirten teils von der des Hermas in Bezug auf die Abfassung des Buches die Rede. Man bekommt aber sofort den Eindruck, dass hier eine spätere Hand redigierend eingegriffen hat. Zunächst spricht nämlich der Hirte nur von Geboten, die er dem Hermas geben werde und die dieser zu befolgen habe. Wenn dazu als Begründung hinzugefügt wird: „denn ich bin gesandt, dir alles nochmals zu zeigen, was du bereits früher geschaut hast“, so passt das in keiner Weise zu den Mandata, auch zu dem grössten Teil der Similitudines nicht, sondern nur zu Sim. IX, die gewissermassen eine neue Auflage von Vis. III enthält (cf. Sim. IX, 1, 1). Man wird also sofort in dem Satz: *ἀπεστάλην γάρ* in Vis. V, 5 die Worte: *ἃ εἶδες πρότερον πάντα* und *πάλιν* zu streichen haben. Was bleibt d. h. die Worte: *ἀπεστάλην γάρ, φησιν, ἵνα σοι δείξω αὐτὰ τὰ κεφάλαια τὰ ὄντα ὑμῖν σύμφορα* passt sofort zu den ebengenannten und im Weiteren näher behandelten *ἐντολαί* oder Mandata. Diese selber sind damit gemeint.

Anstoss gibt sodann der folgende Satz: „Schreibe von allem zuerst meine Gebote und die Gleichnisse, das Weitere schreibe so, wie ich dir zeigen werde“. Dass hier nicht bloss von den Geboten sondern auch von den Gleichnissen die Rede ist und selbst noch von Anderem, das auf die Gebote und Gleichnisse folgen soll, ist ein Beweis, dass dieser Satz nicht ursprünglich sein kann. Er stammt ebenfalls vom Verfasser von Sim. IX. Denn im letzten Sätzchen vom Sim. VIII und im Anfang von Sim. IX wird gesagt, dass nun das Übrige folgen bzw. alles Frühere noch einmal gezeigt werden soll, nachdem bis jetzt die Gebote und Gleichnisse niedergeschrieben seien. Man wird also den ganzen oben angeführten Satz für einen späteren redactionellen Einschub zu halten haben. Der folgende Satz: *διὰ τοῦτο ἐντέλλομαι σοι κ. τ. λ.* schliesst denn auch vortrefflich an an jenen früheren, der mit den Worten: *δείξω αὐτὰ τὰ κεφάλαια τὰ ὄντα ὑμῖν σύμφορα* endigt. Nur dass in dem ersteren Satz (*διὰ τοῦτο κ. τ. λ.*) wiederum die Worte *πρῶτον* und *καὶ παραβολάς* für eingeschoben zu halten

sind. Und dasselbe gilt von den Worten *καὶ παραβολὰς* in dem folgenden Satz: *ἔγραψα οὖν* (§ 6).

Nach Abzug dieser Einschaltungen haben wir einen völlig klaren Zusammenhang und ist deutlich, dass Vis. V ursprünglich lediglich eine Einleitung sein sollte zu den Mandata. Der dem Hermas vom Hirten gegebene Befehl, die Gebote aufzuschreiben, erinnert an Ex. 34, 27. Der Hirte aber, sofern er am Schluss von Vis. V als der Bussengel vorgestellt wird, ist eine dem Judentum wohlbekannte Erscheinung. Man kann in dieser Beziehung an Mal. 3 erinnern. Besonders aber redet das Buch Henoch von einem Engel Phanuel, der über die Busse und Hoffnung derer gesetzt ist, die das ewige Leben ererben (40, 9, cf. auch Test. Levi 5, Dan 6, Joseph 6). Freilich bleibt dann immer noch die Frage, wie unser Verfasser dazu kommt, den Bussengel gerade in der Gestalt eines Hirten auftreten zu lassen. Die Antwort darauf scheint mir in Sir. 18, 13 zu liegen, wo es heisst: „Das Erbarmen des Menschen hat auf seine Mitmenschen Bezug. Das Erbarmen des Herrn aber hat auf das ganze Menschengeschlecht Bezug, indem er zurechtweist, erzieht und lehrt und wieder auf die rechten Pfade führt wie ein Hirt seine Heerde“. Was aber endlich den ehrwürdigsten Engel betrifft, der den Hirten gesandt hat, so ist er ohne Zweifel der oberste der Erzengel, vermutlich der Engel Michael, von dem in Sim. VIII die Rede ist. Wenn von diesem ehrwürdigsten Engel in Mand. V, 1, 7 gesagt wird, dass er die Büsser rechtfertige und ihnen zu ihrer ferneren Überwachung den Engel der Busse sende, so werden wir später sehen, was dies Rechtfertigen bedeutet.

Ehe wir nun zu den einzelnen Mandata selber übergehen, müssen wir darauf hinweisen, dass die ganze in den Mandata vorliegende Belehrung sich in der Hauptsache darstellt als die nähere Ausführung des in Vis. III, 8 Gesagten. Die Anknüpfung daran ist deutlich, aber ebenso wieder die Differenz. Vorgehen in Vis. III Glaube und Enthaltbarkeit, ebenso in Mand. I Glaube (Gottesfurcht) und Enthaltbarkeit. Daran reihen sich in Vis. III und

Mand. II Einfalt und Unschuld. Weiter folgt in Vis. III Ehrbarkeit (*σεμνότης*) in Mand. III und IV Wahrheit und Reinheit, welche letztere auch als Ehrbarkeit oder Heiligkeit (*σεμνότης*) bezeichnet wird. In Vis. III wird dann die *ἐπιστήμη* genannt. Dazu bieten die Mandata nur insofern eine Parallele, als in Mand. IV die Busse als *σύνεσις* gerühmt und in Mand. V der Geduldige als *συνετός* bezeichnet wird. Von der Liebe, die in Vis. III an letzter Stelle steht, wird in den Mandata überhaupt nicht direkt gehandelt.

MANDATUM I

ist so kurz und einfach, dass es zu keinerlei kritischen Bemerkungen Anlass geben kann. Was in erster Linie verlangt wird, ist Glaube an den einen Gott, der alles geschaffen und geordnet hat, der alles umfasst, selber aber unfassbar ist. Die diesem Glaubensstandpunkt entsprechende religiöse Cardinaltugend ist die Furcht Gottes, während dadurch wieder die sittliche Haupttugend, die Enthaltbarkeit oder Selbstbeherrschung bedingt ist.

Sowenig als in der die Mandata einleitenden Vision findet sich in Mand. I irgend ein specifisch christlicher Zug. Dass in Mand. I als Object des Glaubens lediglich der eine Gott, der unfassbare Schöpfer der Alls, und als religiöse Cardinaltugend die Gottesfurcht erscheint, verrät deutlich die stark jüdische Färbung des Standpunkts unseres Verfassers. Auch die Betonung des Glaubens als religiöser Grundforderung finden wir schon in der späteren jüdischen Literatur. Eine allgemeine Parallele zu unserem Mandatum bietet der Anfang von Pseudo-Phokylides in den Worten: »Ehre Gott vor allem«.

MANDATUM II

mahnt zur Einfalt und Unschuld. Man befolgt dieses Gebot am besten, wenn man vornehmlich der Verleumdung sich enthält und überhaupt eine ehrenwerthe oder heilige Gesinnung sich eigen macht. Im zweiten Teil dieses Manda-

tums wird das Verhalten beim Geben und Empfangen besprochen, wobei es ebenfalls auf die *ἀπλότης* ankommt. Hilgenfeld hat diese zweite Hälfte für einen Zusatz erklärt, teils weil Pseudoathanasius davon nichts hat, teils weil darin vom ursprünglichen Thema d. h. dem Gebot der Einfachheit, abgelenkt und zu Vorschriften über die Wohlthätigkeit übergegangen sei. Auf Pseudoathanasius ist nichts zu geben und Hilgenfelds anderer Einwand ist ebenfalls nicht richtig. Denn der Begriff der *ἀπλότης* geht geradezu in den der Gutherzigkeit und Freigebigkeit über. Man kann denn auch darauf weisen, dass im Testament Issachars (5) ebenfalls die Einfachheit und Unschuld behandelt wird, und dass da wie in unserem Mandatum nicht bloss das Unterlassen der *καταλαλία* sondern auch die Freigebigkeit oder Wohlthätigkeit zur *ἀπλότης* gerechnet ist (3). „Ich verleumdete niemanden, heisst es da, und tadelte nicht das Leben eines Menschen, da ich in Einfachheit der Augen wandelte“. Und weiter: „Wenn ich nämlich etwas erarbeitete, so brachte ich zuerst jegliche Sommerfrucht und alle Erstlinge durch den Priester dem Herrn dar, darauf meinem Vater, und dann [kam] ich. Und der Herr verdoppelte das Gut in meiner Hand. Es wusste aber auch Jakob, dass Gott meiner Einfachheit half; denn jedem Armen und Bedrängten reichte ich die Güter des Landes in Einfachheit des Herzens“ (cf. auch 5). Dazu kommt noch eine weitere, schon oft angeführte, ebenfalls bedeutsame Parallele aus dem Testament Sebulons (7): „Und ihr nun, meine Kinder, erbarmt euch ohne Unterschied aller aus Mitleid und gebt jedem Menschen mit gutem Herzen von dem, was Gott euch gibt“.

Besonders enge berührt sich nun aber die zweite Hälfte von Mand. II mit Didache 1, 5. 6. Die Frage nach dem Verhältnis beider Stellen ist schon oft behandelt worden. Man hat, um sie zur Entscheidung zu bringen, noch andere Parallelen zur Vergleichung herangezogen. Allein Anastasius Sinaita ist kein selbständiger Zeuge, sondern führt die betreffenden Worte selber auf die Apost. Constitutionen zurück. Die dem Clemens von Alexandrien zugeschriebenen

Worte gehören, wie Funk ¹⁾ gezeigt hat, nicht diesem an sondern dem römischen Clemens als dem angeblichen Verfasser der Apost. Constitutionen, der dann mit Clemens Alexandrinus verwechselt worden ist. Die Didaskalia aber, die Grundschrift der Apost. Constitutionen, ist ohne Zweifel von der Didache abhängig. Wir können also diese Parallelen ruhig zur Seite lassen und Mand. II und Did. 1, 5. 6 einfach einander gegenüberstellen. Funk ²⁾ tritt für die Priorität der Didache ein, Zahn ³⁾ für die des Hirten. Harnack ⁴⁾, der Anfangs ebenfalls der letzteren Ansicht war, neigt neuerdings zu der Annahme einer gemeinsamen Quelle. Unsere Auffassung der Sache ist diese. In den Worten: *παντὶ τῷ αἰτουῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει* (Luc. 6, 30), ferner in dem Ausdruck *ὁ πατήρ* und endlich in den Worten: *ἐν συνοχῇ δὲ γενόμενος . . . οὐκ ἐξελεύσεται ἐκεῖθεν, μέχρις οὗ ἀποδῶ τὸν ἕσχατον κοδράντην* (Matth. 5, 25) sucht offenbar der Verfasser unserer Didache dem Text eine christliche Färbung zu geben. Es ist unmöglich anzunehmen, dass der Verfasser von Mand. II in allen diesen Punkten willkürlich geändert habe. Sein Text ist hier vielmehr offenbar ursprünglicher als derjenige unserer Didache. Dass der Verfasser der letzteren einen ihm überlieferten Text bearbeitet hat, zeigt sich auch an der zusätzlichen Bemerkung in Did. 1, 6, durch welche das, was im Vorhergehenden über den Geber gesagt ist, erheblich eingeschränkt oder eigentlich zurückgenommen wird. Im Zusammenhang damit erscheint es ganz natürlich, dass der Verfasser unserer Didache, in der Absicht abzuschwächen, schon vorher die Worte *μὴ διστάζων, τίνι δῶς ἢ τίνι μὴ δῶς* sowie *μηθὲν διαζρίνων, τίνι δῶ ἢ μὴ δῶ* ausgelassen hat. Ebenso ist deutlich, dass die Worte *ὁ οὖν διδοὺς ἀδῶός ἐστιν* bei Hermas eine viel bessere Stelle im Zusammenhang haben als in der Didache, wo die entsprechenden Worte mehr an den Anfang gerückt sind, und wo in Folge

1) Theol. Quartalschrift, 1897 S. 617 ff., bes. S. 653 ff.

2) a. a. O.

3) Forschungen z. Gesch. des neutestl. Kanons etc. III, 1884, S. 316 ff.

4) Chronol. der altchr. Lit. etc. I, 1897 S. 437 f.

dieser Umstellung, der ganze Schlusssatz bei Hermas *ὡς γὰρ ἔλαβεν* etc. in die Worte *κατὰ τὴν ἐντολὴν* zusammengezogen ist.

Die ganze Hermasstelle ist offenbar nur die Ausführung der oben mitgeteilten Stellen aus den Testamenten der 12 Patriarchen, wo namentlich auch schon die Anregung zu dem *ἀπλῶς* sowie zu dem *μὴ διστάζων* und *μηθὲν διακρίνων* bei Hermas gegeben ist. Die Stelle der Didache dagegen hat bereits die des Hermas zur Voraussetzung. Wir sind also hinsichtlich des Verhältnisses beider Teile in diesem Falle der Ansicht Zahns, wenn auch unsere Begründung derselben eine wesentlich andere ist.

Einen ausgesprochen christlichen Charakter trägt auch dieses zweite Mandatum nicht. Höchstens könnte man eine spezifisch christliche Spur finden in den Worten: *ἔση ὡς τὰ νήπια* (§ 1) sowie in dem Ausdruck *διακονία* (§ 6). Allein was das erste betrifft, so wird man zugeben, dass jemand, der die Einfalt empfiehlt, dabei leicht von selbst auf das Vorbild der Kinder geführt wird. Hinsichtlich des zweiten Punktes aber genügt es, auf den gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauch zu verweisen.

MANDATUM III

enthält die ernstliche Ermahnung, die Wahrheit zu lieben und die Lüge zu meiden. Sie erinnert unmittelbar an Pseudo-Phokylides 7: „Keine Lügen reden, in allem die Wahrheit sagen“, ferner an eine Stelle aus den Testamenten der 12 Patriarchen: „Ich habe es in meinem ganzen Leben erprobt“, dass etwas Gott Wohlgefälliges und Angenehmes die Wahrheit ist mit gerechtem Handeln und dass böse ist die Lüge“, (Test. Dan. 1). Auch die weitem Grundgedanken, dass Gott dem Geist in diesem Fleisch seine Wohnung angewiesen, dass er den Menschen einen unbefleckten Geist gegeben habe, dass ein böses Gewissen nicht mit dem Geist der Wahrheit zusammenwohnen und diesen nicht betrüben soll, finden wir alle schon im Judentum zu Hause. Wir können in dieser Beziehung zunächst erinnern an Sap. 1, 4. 5; 7, 27. 28; 9, 15; 8,

19. 20; Jes. 63, 10. Aber auch die Testamente der 12 Patriarchen liefern hier wieder bedeutsame Parallelen. Auch da ist nicht bloss vom Einwohnen des Herrn und seinem Geiste (z. B. Test. Jos. 10) sondern speciell auch vom Geist der Wahrheit (Test. Levi 20. 24) die Rede. Dem Satze ferner, dass durch bewiesene Wahrhaftigkeit der Herr verherrlicht werde, der im Menschen wohnt, lässt sich aus den Testamenten der ähnliche zur Seite stellen, dass durch Gutesthun Gott verherrlicht werde (Napht. 8), während der Ausdruck „der Herr, der im Menschen wohnt“ z. B. im Testament Josephs (10 cf. auch Test. Benj. 6) gefunden wird. Und wenn es in unserem Mandatum heisst, dass die Lügner Gott betrügen, indem sie ihm nicht wieder zurückstellen, was sie empfangen haben, da sie von ihm einen durch keine Lüge befleckten Geist erhielten, so entspricht dem unmittelbar das Wort am Schluss des Testaments von Naphthali aus der hebräischen Chronik Jerachmeels: „Und wohl dem Menschen, der den hl. Geist Gottes, den er in sein Inneres gelegt und eingeblasen hat, nicht besudelt, und wohl ihm, wenn er ihn seinem Schöpfer so rein zurückgibt, wie er an dem Tage war, an dem er ihm anvertraut wurde“!

Für dieses Mandatum ist wiederum die durchaus jüdische Färbung charakteristisch.

MANDATUM IV

handelt vom Gebot der Keuschheit¹⁾. Es wird vor der bösen Lust und noch mehr vor der bösen That gewarnt und als bester Schutz gegen die Sünde heilige Gesinnung (*σεμνότης*) anbefohlen (1, 1–3). Darauf folgen dann in 1, 4–4, 2 sehr specielle Auseinandersetzungen oder Vorschriften über fleischlichen und geistlichen Ehebruch, über Ehescheidung oder vielmehr Trennung, über Busse und Wiederverheiratung, während das Mandatum in 4, 3 schliesst mit den

1) Bemerkenswert ist, dass sich darin keine Spur mehr findet von der dem Hermas in Vis. II, 2, 3 gegebenen Vorschrift, mit seiner Ehefrau künftig als mit einer Schwester zu leben.

Worten: „Bewahre also die Keuschheit und die hl. Gesinnung und du lebst Gott“ etc.

Dieses Mandatum ist ohne Zweifel nicht aus einem Gusse. Schon Spitta hat Mand. IV, 2 und 3 für einen späteren Einschub erklärt. In der That ist es sehr auffallend, eine solche lange Ausführung über die Busse innerhalb einer den ehelichen Fragen gewidmeten Besprechung zu finden, und es ist eine evidente Thatsache, dass die in Mand. IV, 4, 1—2 behandelte Frage der Wiederverheiratung zu den in Mand. IV, 1 besprochenen Fragen gehört und durch Mand. IV, 2 und 3 um diesen Zusammenhang gebracht wird. Allein die Capitel 2 und 3 lassen sich nicht ohne Weiteres aus der Mitte zwischen Mand. IV, 1 und 4 herausnehmen, denn sie hängen sprachlich und inhaltlich zusammen mit Bestandteilen von Mand. IV, 1 nämlich mit 1, ^{8b} (*ἀλλὰ δεῖ παραδεχθῆναι — ἀνδρὶ κεῖται*) und mit 1, ¹⁰ und 11. Schon die *μία μετάνοια* in 3, ⁶ und 1, ^{8b} weist auf diesen Zusammenhang. Allein gerade bei diesen Stellen lässt sich, wie ich glaube, besonders deutlich zeigen, dass sie nachträglich eingeschoben sind. Was zunächst die erste Stelle 1, ^{8b} betrifft, so passt der Satz *ἀλλὰ δεῖ παραδεχθῆναι* formell (cf. speciell das *ἀλλά*) gar nicht hinter 1, ^{8a}. Zudem fällt auf, dass während in 1, ^{8a} bloss von der Frau die Rede war, nun in 1, ^{8b} auf einmal vom Mann bzw. von Mann und Frau die Rede ist. Endlich aber scheint mir die Behauptung, dass wegen der (möglichen) Busse (der Frau) der Mann nicht heiraten dürfe, im Widerspruch zu sein mit 1, ⁶. Denn dort wird (mit Worten von Jesus) gesagt, dass der Mann Ehebruch begeht, wenn er, nachdem er seine Frau entlassen hat, eine andere heiratet. Nicht der Gedanke an die mögliche Busse der Frau sondern die monogamische Idee ist es, die hier die Wiederverheiratung zu einem Ehebruch stempelt, solange die entlassene Frau lebt.

Ganz ähnlich steht es in 1, ¹⁰, 11. Auch hier schliesst zunächst der Satz in 1, ¹⁰ (cf. *διὰ τοῦτο*) wieder sehr schlecht an 1, ⁹. Wenn da gesagt ist, dass man sich von einem götzdienerischen Menschen trennen müsse, so wird das sofort vollkommen hinreichend damit motivirt, dass man

sich sonst an seiner Sünde mitschuldig macht. Dass Eheleute, die darum auseinandergelien, nicht wieder heiraten dürfen, folgt von selbst aus 1,6. Dennoch wird auch hier wieder der Versuch gemacht, die Möglichkeit der Busse als Grund dafür geltend zu machen, dass sie je für sich bleiben sollen. Was aber 1,11 betrifft, so ist es von 1,10 nicht zu trennen. Der Ausdruck *πράξις* weist denn auch deutlich auf Zusammengehörigkeit mit 1,8b während das *δίδομι ἀφορμήν* an 3,3 erinnert. Auch die Vergleichung von 1,11 mit 4,4 ist der Annahme, dass 1,11 ebenfalls interpoliert ist, günstig.

Eine andere Frage ist die, ob man mit van Bakel überhaupt alles, was zwischen 1,3 und 4,3.4 steht, für eine spätere Zuthat erklären soll. Allein mit dem Nachweis, dass 1,8b und 1,10.11 interpoliert sind, ist van Bakels eigentlicher Grund, um wegen der *μία μετάνοια* (1,8b) zusammen mit den c. c. 2 und 3 auch schon alles von 1,4 an und weiter dann auch 4,1.2 zu streichen, verfallen. Dass 4,3 sich gut (?) an 1,3 anschliesst, ist noch kein Grund, um jene Streichung vorzunehmen. Die Ermahnung in 4,3 hat auch da, wo sie steht, ihren guten Platz. Der Hirte greift eben, nachdem er die Fragen des Hermas beantwortet hat, wieder auf sein Hauptgebot in 1,1-3 zurück.

Eher könnte man geltend machen, dass in 1,1-3 und in 1,4 ff. der Ehebruch verschieden beurteilt werde. Dort ist er eine Sünde, die dem, der sie begeht, den Tod zuzieht (cf. dazu Mand. XII, 2), hier dagegen wird der ehebrecherischen Frau bis aufs Äusserste die Möglichkeit der Busse offengehalten. Allein der Widerspruch ist nur scheinbar. Denn in 1,1-3 handelt es sich um ein Gebot für Hermas, der bereits Busse gethan hat, während die Frau in 1,4 ff. sie erst noch zu thun hat. Für jemand der Busse gethan hat, liegt die Sache anders als für Jemand, der sie nicht gethan hat¹⁾.

Wir nehmen also an, dass das vierte Mandatum ursprüng-

1) Für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von 1,4 ff. mit 1,1-3 bürgt auch der Ausdruck *ὁμοιώματα* in 1,1 und 1,9.

lich bestanden hat aus 1, 1–8a (*ἐπισπᾶται*); 1, 9; 4, 1–4. Es enthält die Warnung vor jeder Art von Unzucht, vor der bösen Begierde und noch mehr vor der bösen That, bespricht ferner die speciellen Fragen der Ehetrennung und der Wiedervereinigung, im Fall der eine Eheteil Ehebruch oder Abgötterei betrieben hat und sich zunächst nicht, schliesslich aber doch bekehrt, endlich die Frage der Wiederverheiratung des Manns nach dem Tode der Frau. Es schliesst mit einer allgemeinen Mahnung zur Keuschheit und zu heiliger Gesinnung.

Auch bei diesem Mandatum werden wir zunächst wieder, speciell in 1, 1–3, an die Testamente der 12 Patriarchen erinnert. Das ganze Testament Josephs ist der Ermahnung zur Keuschheit gewidmet. Speciell heisst es da in § 10: „Und ihr nun, wenn ihr der Keuschheit und der Reinheit nachgeht in Geduld und Herzensdemut, so wird der Herr unter euch wohnen, denn er liebt die Keuschheit. Wo aber der Höchste wohnt, da errettet der Herr, der in ihm wohnt... Denn ganz und gar wird der Mensch bedrängt entweder durch Werk oder durch Wort oder durch Gedanken“. Weiter kommt besonders in Betracht Test. Benj. 8: „Wer eine reine Gesinnung in Liebe hat, sieht kein Weib zur Hurerei an; denn er hat keine Befleckung im Herzen, weil auf ihm der Geist Gottes ruht. Denn wie die Sonne nicht befleckt wird ... so baut (wirkt gutes?) auch vielmehr der reine Sinn, wenn er in den Befleckungen der Erde festgehalten wird; er selbst aber wird nicht befleckt“. Auch das Testament Rubens (6) liefert eine Parallele in den Worten: „Hütet euch nun vor der Hurerei. Und wenn ihr rein sein wollt in Gedanken, so hütet die Sinne vor jedem Weibe“.

Bei den Worten Mand. IV, 1, 2^b: „Denn diese Begierde ist für den Diener Gottes eine grosse Sünde. Wenn aber Jemand diese böse That vollbringt, bewirkt er sich den Tod“, könnte man versucht sein, an eine Abhängigkeit von Jakobus 1, 15 zu danken. Doch geht die Stelle Mand. IV, 1, 2 einfach zurück auf Vis. I, 1, 8, wovon sie einen zum Teil wörtlichen Auszug gibt. Vis. I, 1, 8 aber hat nichts mit Jak. 1, 15 zu thun. Eher wird also Jak. 1, 15 von Mand.

IV, 1, ^{2b} abhängig sein. Weiter werden nun aber in 1, 4 ff. und 4, 1. 2 bei der Besprechung der Fragen der Ehescheidung und Wiederverheiratung christliche Grundsätze zur Geltung gebracht, wie wir sie teils in den Aussprüchen Jesu teils beim Apostel Paulus finden (cf. Mrc. 10, 11; Matth. 19, 9; Luc. 16, 18 und 1 Kor. 7, 10. 11. 36. 39. 40). Dennoch tritt auch in 1, 4 ff. so wenig als im ganzen übrigen Mandatum ein auf die Person und das Werk Jesu sich gründender spezifisch christlicher Heilsglaube zu Tage.

Was nun aber die interpolirten Stücke von Mand. IV betrifft, so hat sich der ursprüngliche Verfasser des Mandatums darin nachträglich veranlasst gesehen, seine Lehre von der Busse zu verteidigen. Denn dass man dieselbe angegriffen oder bedenklich gefunden hatte, geht deutlich aus c. 3 hervor.

Der Verteidigung seiner Lehre von der Busse widmet der Verfasser speciell die c. c. 2 und 3. In c. 2 erläutert er die Busse d. h. Bekehrung zunächst als *σύνεσις μεγάλη*, als weitgehende Einsicht und sucht sie von diesem Gesichtspunkt aus zu rechtfertigen und zu empfehlen. Sodann aber sucht er in c. 3 das Recht der *μετάνοια* als eines besondern von Gott gestifteten Gnadenmittels neben der Taufe zu begründen. Er will damit der Busse einen festen und bleibenden Platz im sittlich-religiösen Leben bezw. in der kirchlichen Praxis sichern. Wenn gewisse Lehrer behaupten, es gebe keine andere *μετάνοια* als die bei der Taufe, bei welcher dem Täufling Vergebung der früheren Sünden zu Teil wurde, so haben dieselben insofern Recht, als die Gläubigen eigentlich nach der Taufe nicht mehr sündigen sollten. Allein die Sündenvergebung bei der Taufe und die *μετάνοια* sind zwei verschiedene Dinge. Die erstere ist für die bestimmt, die jetzt oder künftig zum Glauben kommen, die letztere hat der Herr d. h. Gott, der die Schwachheit der Menschen und die Verschlagenheit des Teufels kennt, für die verordnet, die schon früher berufen worden sind.

Die *μετάνοια* ist das Gnadenrecht der Bekehrung zu einem neuen gottwohlgefälligen Leben, womit man Aus-

sicht auf das Heil erlangt, falls man nicht weiter sündigt (3, 5–7). Sündenvergebung ist mit der *μετάνοια* nicht unmittelbar verbunden. Denn von der früheren Sünde dem Bekehrten Heilung zu verleihen, steht beim Allmächtigen (1, 11). Nach dem ursprünglichen Mandatum (4, 4) hängt diese Vergabung der früheren Sünden von dem Halten der Gebote des Bussengels ab (IV, 4, 4). Die Rechtfertigung des Büssers seitens des ehrwürdigsten Engels, wovon in Mand. V, 1, 7 die Rede ist, bedeutet darum nicht für gerecht erklären auf Grund der erlangten Sündenvergebung sondern auf Grund der Bekehrung d. h. des ernstlichen Vorsatzes zu einem neuen Leben. Dieses Gnadenrecht der Bekehrung darf nun aber nach IV, 3, 6 nur einmal in Anspruch genommen werden. Das ist allerdings auch schon die Meinung des Verfassers im ursprünglichen Entwurf der Mandata. Aber um Missverständnisse abzuwehren, erklärt es nun der Verfasser ausdrücklich in 3, 6 und in der gleichen Absicht fügt der Verfasser auch in IV, 1, 8^b die Erklärung ein, dass es nur eine Busse gibt. Wenn er aber in IV, 2 und IV, 3 seine Lehre von der Busse auf nichts anderes zu stützen scheint als auf die Existenz des Bussengels und seine Offenbarung, so sucht er sie in IV, 1, 8^b und 1, 10 auch noch aus dem Verbot (Jesu) zu begründen, dass Geschiedene nicht mehr heiraten dürfen. Das sei wegen der möglichen Bekehrung des schuldigen Teils verordnet.

MANDATUM V

handelt von der Geduld und ihrem Gegenteil, dem Zorn. Auch bei diesem Mandatum drängt sich der Eindruck auf, dass es nicht aus einem Gusse ist. Seine Composition hat etwas Zerfahrenes. Zunächst werden die Geduld und der Zorn einander gegenübergestellt, ihr Wesen, ihre einander ausschliessende Art, ihre segensreiche oder unheilvolle Bedeutung geschildert. Damit scheint die Hauptsache erledigt zu sein. Doch fragt Hermas nun noch nach der Wirkung bezw. Wirkungsweise des Zorns, damit er sich vor demselben in Acht nehmen könne. Die Antwort besteht darin,

dass ihm gezeigt wird, von welchen kleinlichen und thörichten Anlässen der Zorn Gebrauch macht, um über einen Menschen Herr zu werden. Man sollte erwarten, dass die Ausführung hiermit definitiv zu Ende wäre. Allein es folgt nun wider alles Erwarten eine neue Gegenüberstellung von Geduld und Zorn, als ob von einer solchen bisher noch gar nicht die Rede gewesen wäre. Es geschieht dies in Mand. V, 2, 3–7, einem Abschnitt, den wir nur als eine spätere Ergänzung zu dem ursprünglichen (Mand. V, 1, 1–2, 2 und 2, 8) auffassen können. Der Verfasser dieses Abschnitts hat offenbar den Gegensatz von Geduld und Zorn noch vollständiger und schärfer zeichnen wollen. Auch zu diesem Mandatum können wir, wie zu den vorhergehenden, aus denselben jüdischen Quellen allerlei Parallelen anführen. Was das Mandatum in seiner ursprünglichen Form betrifft, so ist zu der Vorstellung, dass der hl. Geist im Menschen bezw. Gläubigen wohnt und rein erhalten und von keinem andern bösen Geist verdunkelt werden soll, zunächst auf die bereits früher (bei Mand. III) angeführten Stellen der Sapiientia Salomonis und des Testaments von Naphthali aus der hebräischen Chronik des Jerachmeel zu verweisen. Der weiteren Vorstellung, dass der hl. Geist zarter Natur ist, vom Zorn in die Enge getrieben wird und fortzukommen sucht von dem Menschen, in dem er nicht mehr frohlocken und freudig Gott dienen kann, entspricht der talmudische Gedanke: *Schechina ab hominibus moestis discedit et super hominibus laetis et alacribus requiescit*¹⁾.

Wenn es dann weiter heisst: „bei der Geduld wohnt der Herr, beim Zorn aber der Teufel“, so lässt sich dazu vergleichen Test. Joseph 10: „Wenn ihr der Keuschheit und Reinheit nachgeht in Geduld . . ., so wird der Herr unter euch wohnen. . . Wo aber der Höchste wohnt, da errettet der Herr, der in ihm wohnt“, und Test. Dan 4: „Und sie (Zorn und Lüge) thun sich zusammen, um die Gesinnung zu beunruhigen. Wenn aber die Seele fortwährend beun-

1) Vgl. Herz. *Realenc.*² XIII, S. 459 und des Näheren den *Mischnatraktat Schabbath 30b*.

ruhigt wird, so weicht der Herr von ihr und Beliar herrscht über sie", ebenso Test. Dan 5: „Steht ab vom Zorn und hasst die Lüge, damit der Herr unter euch wohne, und Beliar von euch fliehe" (cf. auch Test. Gad 4, Schluss). Zu Mand. V, 2, 8: „Halte dich fern vom Zorn, dem schlimmsten Geiste, den es gibt. Rüste dich mit Geduld" etc.! wäre noch besonders Test. Dan 6 zu vergleichen: „Bewahrt nun euch selbst, meine Kinder, vor jedem bösen Werk und werft den Zorn weg und jegliche Lüge und liebt die Wahrheit und die Langmut" etc.! Dass der Verfasser die Geduld süß, den Zorn bitter nennt, jene mit Honig, diesen mit Wehrmut vergleicht, dazu hat vielleicht ebenfalls das Testament Gad die Anregung gegeben. Denn da wird vom Hass gesagt (5, Anfang), dass er das Süsse bitter nennt und das Herz füllt mit teuflischem Gift. Endlich wenn in unserem Mandatum Hermas nach der Wirkung oder Wirkungsweise des Zorns fragt und ihm auseinandergesetzt wird, welche thörichten Anlässe der Zorn benützt, um sich eines Menschen zu bemächtigen, so haben wir im Testament Dan (4) etwas ganz ähnliches.

Aber auch bei dem in unser Mandatum später eingeschobenen Stück ist der Einfluss der Testamente der 12 Patriarchen unverkennbar. Doch ist das kein Beweis gegen die Richtigkeit der von uns vorgenommenen Unterscheidung sondern nur ein Zeichen dafür, dass vom Verfasser des ursprünglichen Mandatums selbst die Ergänzung desselben nicht viel später vorgenommen worden sein wird.

Die Parallelen, welche die Testamente zu dem eingeschobenen Stück in Mand. V bieten, sind diese. Wenn es in Mand. V, 2, 3 heisst, dass es etwas Grosses um die Geduld ist, und dass sie eine grosse Macht hat, so lesen wir im Testament Josephs (10): „Seht nun, meine Kinder, wie Grosses die Geduld bewirkt". Und wenn in dem eingeschalteten Abschnitt unseres Mandatums gesagt wird, dass ein Mensch, aus dem sich der hl. Geist zurückzieht, angefüllt wird mit vielen bösen Geistern, so entspricht dem, dass in den Testamenten immer und immer wieder die Rede ist von den

bösen Geistern der Verführung, durch welche Beliar seine Herrschaft über die Menschen ausübt (Test. Asser 1. 6; Ruben 2; Naphth. 8). Ist ferner nach Mand. V, 2, 7 (Schluss) der Zornmütige für die rechte Einsicht völlig erblindet, so sagt das Testament Dans (2) ebenfalls: „Denn der Geist des Zorns wirft die Netze des Irrtums um ihn und er verblindet seine natürlichen Augen; durch die Lüge verdunkelt er seinen Sinn und trübt ihm den eigenen Blick“.

Im Testament Naphthalis endlich wird einmal (8) gesagt, dass denjenigen, der das Gute nicht thut, der Teufel bewohnen wird wie sein eigenes Gefäß. Diese Vorstellung vom Menschen als dem Gefäß des guten Geistes und der bösen Geister finden wir gleicherweise in den beiden Teilen unseres Mandatums. Aber während in dem ursprünglichen Teil dafür der Ausdruck *σκευος* gebraucht wird, kommen in der Einschaltung die Ausdrücke *ἀγγεῖον* und *ἄγγος* zur Anwendung.

Das ganze Mandatum V scheint nun aber auch in Beziehung zu stehen zur Didache der 12 Apostel. Das Mandatum beginnt mit den Worten *μακρόθυμος . . γίνου* und in dem eingeschalteten Stück werden zweimal die Ausdrücke *πραῦς καὶ ἡσύχιος* bzw. *πραῦτης* und *ἡσυχία* zur Kennzeichnung der Geduld verwendet. Das erinnert an Did. 3, 7—8: *ἴσθι δὲ πραῦς, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν· γίνου μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἀκακος καὶ ἡσύχιος καὶ ἀγαθὸς καὶ τρέμων τοὺς λόγους διὰ παντός, οὓς ἤκουσας*. Da die Didache das *πραῦς καὶ ἡσύχιος* ganz auseinandergerissen hat, während es Hermas unmittelbar nebeneinander hat wie in Jes. 66,² und Barn. 19, 4, so ist ersichtlich, dass Hermas jedenfalls nicht von der Didache abhängig sein kann. Dagegen hat die Didache das *γίνου μακρόθυμος* ohne Zweifel von Hermas, von dem sie ja auch den Abschnitt Mand. II, 4—6 herübergenommen hat.

Wenn andererseits Hermas bei dem *πραῦς καὶ ἡσύχιος* (*πραῦτης καὶ ἡσυχία*) von Jemand abhängig ist, so wird das ohne Zweifel Barnabas sein, von dem Hermas ja auch schon in Vis. III Gebrauch gemacht hat. Das wird sich uns im Folgenden noch weiter bestätigen.

MANDATUM VI, VII, VIII

bilden eine zusammengehörige Gruppe im Ganzen der Mandata. Es wird hier auf einmal hinter dem fünften Mandatum zurückgegriffen auf das erste und gesagt, dass nun auch von den dort aufgestellten Geboten des Glaubens, der Gottesfurcht und der Enthaltbarkeit eine nähere Ausführung gegeben werden soll hinsichtlich ihrer Wirksamkeit bezw. ihrer zwei Seiten. Warum, muss man fragen, geschieht dies nicht sofort im Zusammenhang mit dem ersten Mandatum. Dort und nicht hinter Mandatum V hätte diese Ausführung, falls sie ein ursprünglicher Bestandteil der Mandata wäre, ihre natürliche Stelle. Es ist doch wohl auch die ursprüngliche Absicht des Verfassers der Mandata gewesen, in jedem derselben ein neues Gebot aufzustellen. Die Mandata VI—VIII bringen aber keine neuen Gebote, sondern nur eine doppelseitige Ausführung der bereits in Mandatum I aufgestellten. Als Einschaltung genommen erklären sich die Mandata VI—VIII leicht in ihrer Stellung hinter Mandatum V. In diesem wird (V, 2 ff.) eine Ausführung über die Wirksamkeit des Zorns gegeben und dem Zorn als Gegenstück die Geduld zur Seite gestellt und schon da hat, wie wir sahen, der Verfasser nachträglich eingegriffen und in einem späteren Zusatz die Gegensätze zwischen Geduld und Zorn noch schärfer und vollständiger gezeichnet. Gerade die hier gemachte Gegenüberstellung scheint den Verfasser dazu bestimmt zu haben, nachträglich auch noch in Mand. VI—VIII das erste Mandatum bezw. die darin enthaltenen drei Gebote des Glaubens, der Gottesfurcht und der Enthaltbarkeit je nach ihren entgegengesetzten Seiten auseinanderzulegen (cf. bes. VI, 1, 1 und VI, 1, 7; 2, 1. 3). Und es ist denn auch bezeichnend, dass wie überhaupt der Verfasser von Mand. VI zur Charakterisirung des Engels der Gerechtigkeit und des bösen Engels die in Mand. V der Geduld und dem Zorn gegebenen Prädikate verwendet, so speciell auch die Prädikate *πραῦς καὶ ἡσυχίος*, mit denen in dem

eingeschalteten Abschnitt Mand. V, 2, 3-7 die Geduld gekennzeichnet wird.

Auch wenn wir Mandatum VI—VIII im Einzelnen ansehen, ergeben sich Gründe für die Annahme, dass diese Stücke nachträglich eingefügt sind. Bei Mand. VI fällt auf, dass unter Glaube hier etwas ganz anderes verstanden wird als in Mand. I. Da ist von dem Glauben an den einen Gott, den allmächtigen Schöpfer und Ordner des Alls die Rede, in Mand. VI dagegen ist unter dem Titel Glaube eine rein moralische Ausführung über die 2 Wege oder die zwei Engel der Gerechtigkeit und des Bösen eingeschmuggelt. Die Lehre von den zwei Engeln, die der Mensch habe, passt denn auch nicht in den Zusammenhang der Mandata herein, sofern hier (abgesehen von einer Stelle in Mand. XI, wovon später) sonst immer vom Gegensatz des heiligen und guten und des bösen oder teuflischen Geistes oder solcher Geister die Rede ist.

Mandatum VII, das von der zweifachen Furcht, der Furcht vor dem Herrn und der Furcht vor dem Teufel handelt, ist in seinen Grundgedanken unmittelbar verwandt mit dem Schlussabschnitt der Mandata (XII, 4, 6 ff.), wo über den Teufel in ganz ähnlicher Weise gesprochen wird wie hier. Allein gerade auch bei diesem letzteren Abschnitt bekommt man den Eindruck, dass er ein späteres Anhängsel ist, da die ursprüngliche Schlussermahnung des Hirten bereits in Mand. XII, 4, 5 ihr Ende erreicht zu haben scheint. Der Verfasser dieses Zusatzes scheint wie der Verfasser von Mand. VI—VIII von dem Gedanken auszugehen, dass alle Dinge zwei Seiten haben und stellt darum den Beobachtern der Gebote Gottes diejenigen gegenüber, welche die Gebote des Teufels halten. Bei Mandatum VIII fällt vornehmlich das Künstliche und Gesuchte der gegebenen Erklärung auf. Um an der Enthaltensamkeit zwei Seiten herauszubringen, muss der Verfasser unterscheiden 1, das, wovon man sich zu enthalten, 2, das, wovon man sich nicht zu enthalten, sondern das man zu vollbringen hat. Etwas Neues kann der Verfasser dabei nicht vorbringen, seine Ausführung ist wesentlich eine Wiederholung

von Mand. VI. Wie viel einfacher und natürlicher ist doch da die Unterscheidung der bösen und guten Begierde in Mand. XII!

Dass die Mandata VI, VII und VIII eine spätere Einschaltung bilden, zeigt nun aber besonders deutlich der Anfang von Mandatum X. Hier heisst es: „Entschlage dich der Traurigkeit, denn auch sie ist eine Schwester des Zweifels und des Zorns“. Da ist doch offenbar vorausgesetzt, dass vor Mandatum X (Traurigkeit) und Mandatum IX (Zweifel) ursprünglich unmittelbar Mandatum V (Zorn) stand, so dass die Mandata VI—VIII auch von hier aus als eine nachträgliche Zuthat sich erweisen.

Die Mandata VI—VIII verraten nun aber, wenn man ihren Inhalt untersucht, wiederum deutliche und reichliche Beziehungen zu den Testamenten der 12 Patriarchen und wir möchten darum auch hier annehmen, dass es der Verfasser der Mandata selber ist, der seine ursprüngliche Arbeit oder seinen ursprünglichen Entwurf nicht lange nachher durch die Mand. VI—VIII ergänzt hat. Hinsichtlich des Verhältnisses dieser Stücke zu den Testamenten der 12 Patriarchen kann man auf die folgenden Parallelen weisen. Der allgemeine Grundgedanke von Mand. VI—VIII ist am schärfsten formulirt in den Worten von Mand. VIII: „Ich habe dir bereits gesagt, dass alle Geschöpfe Gottes doppelseitig sind. So hat also auch die Enthaltensamkeit ihre zwei Seiten, von gewissen Dingen nämlich muss man sich enthalten, von andern darf man es nicht“. Dieser Gedanke findet sich mehrfach auch in den Testamenten der 12 Patriarchen ausgesprochen¹⁾. Im Testament Assers ist wiederholt davon die Rede, besonders in c. 5: „Seht nun, Kinder, wie in allem zweierlei ist, eins gegen das andere und eins ist dem andern verborgen“ und im Testament Naphthalis c. 8: „Denn auch die Gebote des Gesetzes sind zwiefältig und werden mit Kunst erfüllt. Es gibt eine Zeit für das Zusammensein mit seinem Weibe und eine Zeit des Sichenthaltens für sein Gebet“. Von hier

1) Cf. auch Sir. 34, 14. 15.

aus erklärt sich zunächst Ursprung und Inhalt von Mandatum VIII, aber auch auf die Entstehung von Mandatum VI und VII fällt von hier aus ein helles Licht. Doch liefern zur Erklärung dieser soeben genannten Mandata die Testamente noch weitere erhebliche Beiträge. Im Testament Assers (1) lesen wir: „Zwei Wege hat Gott den Menschenkindern gegeben und zwei Ratschlüsse und zwei Handlungen und zwei Plätze und zwei Ziele. Deswegen ist alles zweierlei, eins gegenüber dem andern. Zwei Wege des Guten und des Bösen [gibt es]; hierauf beruhen die zwei Ratschlüsse in unserer Brust, die sie unterscheiden“. Den zwei Ratschlüssen in der Brust entsprechen im Testament Judas (20) 2 Geister und im Testament Assers (6) 2 Engel, der des Herrn, oder der Engel des Friedens, und der des Satans. Von hier aus dürfte der Verfasser von Mandatum VI angeregt worden sein zu seiner Ausführung über die beiden Wege und über die beiden Engel, die der Mensch hat.

In Mandatum VII sodann und dem damit eng verwandten Abschnitt Mand. XII, 4, 6 ff. finden wir eine Reihe von Vorstellungen und selbst Ausdrücken, die sich aus den Testamenten der 12 Patriarchen unmittelbar belegen lassen. Man vergleiche Test. Benjamin 3: „Fürchtet den Herrn. . . und wenn die Geister des Beliar euch zu jeder Schlechtigkeit der Unterdrückung reizen, so möge über euch keine Schlechtigkeit der Unterdrückung die Herrschaft gewinnen. . . Denn wer Gott fürchtet, kann nicht von dem in der Luft hausenden Geiste Beliar getroffen werden, da er von der Furcht Gottes beschirmt wird“. Ferner gehört hierher Test. Issachar 7 (cf. Simeon 3): „Thut das auch ihr, meine Kinder, und jeder Geist des Beliar wird vor euch fliehen und keine That böser Menschen wird über euch Macht haben“; Test. Naphthali 8: „Wenn ihr das Gute thut, meine Kinder, so . . . wird der Teufel vor euch fliehen“; und endlich Test. Joseph 11: „Und ihr nun habt bei euren Handlungen die Furcht Gottes. . . Denn jeder, der das Gesetz des Herrn thut, wird von ihm geliebt werden“.

Mit den Testamenten der 12 Patriarchen allein ist nun aber bei der Erklärung der Entstehung unserer 3 Mandata,

speziell des sechsten, nicht auszukommen. Manches darin erinnert doch auch sehr bestimmt an Barnabas und falls, wie wahrscheinlich, ein Teil vom andern abhängig ist, kann dies nur Hermas sein, da der ursprüngliche Barnabasbrief mit den Capiteln XVIII—XX, wie wir zeigen werden, älter ist als Hermas. An Barn. XVIII—XX erinnert nun Hermas schon dadurch, dass er unmittelbar nebeneinander von zwei Wegen und zwei Engeln redet, dass er ferner von den beiderseitigen Werken eine nähere Darstellung gibt, und dass er endlich die Anweisung des bösen Engels als eine *διδασχῆ* bezeichnet. Noch bestimmter weist auf Barnabas (19, 4) das *πραῶς καὶ ἡσύχιος*, womit Hermas den Engel der Gerechtigkeit charakterisirt. Daraus dass Barnabas (20, 1) den bösen Weg als krumm (*σκολιά*) bezeichnet, erklärt sich ferner, dass auch Hermas die beiden Wege als gerade (*ὄρθῆ*) und krumm (*στρεβλή*) einander gegenüberstellt. Und wenn Barnabas vom bösen Weg sagt: *ἐν ᾗ ἐστὶν τὰ ἀπολλύντα τὴν ψυχὴν αὐτῶν*, so entspricht dem, dass bei Hermas die Werke des bösen Engels bezeichnet werden als *καταστρέφοντα τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ* und dass vom krummen Weg gesagt wird: *βλαβερά οὖν ἐστὶ τοῖς ἐν αὐτῇ πορευομένοις*. Die Didache dagegen wird, wie wir dies schon wiederholt anzunehmen allen Grund hatten, von Hermas abhängig sein. Daher wird sich erklären, dass die Didache die beiden Engel, die in ihrem griechischen Text fehlen, in der lateinischen Übersetzung als *angeli aequitatis* und *iniquitatis* bezeichnet, sowie dass das *πρῶτον πάντων πονηρά ἐστι* in der Charakteristik des bösen Wegs (Did. 5, 1) dem *πρῶτον πάντων ... καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά* in der Charakteristik des bösen Engels bei Hermas entspricht. Möglich wäre auch, dass das *ἀπὸ δὲ τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας ἀπόστηθι* (Mand. VI, 7) bzw. das *ἐγκράτειςαι οὖν ἀπὸ τούτων ἀπάντων* (Mand. VIII, 6) eingewirkt hat auf die in der Didache am Schluss der Beschreibung des bösen Wegs stehende Ermahnung: *ἴσθηθε, τέκνα, ἀπὸ τούτων ἀπάντων* (Did. 5, 2) bzw.: *Abstine te fili ab istis omnibus* (Vers. lat.).

MANDATUM IX

warnt vor dem Zweifel und mahnt zum Gebet im gläubigen Vertrauen, da man dann alles bekommen werde, um was man bittet. Wir können uns begnügen, darauf zu weisen, dass diese Gedanken in der späteren jüdischen Litteratur eine grosse Rolle spielen. Wir finden sie bei Sirach 1, 28; 2, 13; 7, 10; bei Henoch 91, 4; im ersten Clemensbrief c. 23 und der daselbst citirten apokryphen, ohne Zweifel jüdischen Schrift. Dazu vergleiche man ferner: Hermas Vis. III, 4, 3; Barn. 19, 5; Did. 4, 4; Jak. 1, 5; 4, 3; 5, 15. 16. Im ganzen Mandatum steht kein Wort vom gläubigen Vertrauen auf Gott durch Christus oder vom Gebet in Namen Jesu. Selbst von dem evangelischen Wort: „Bittet so wird euch gegeben, suchet, so werdet ihr finden“ etc., wird, so nahe das doch läge, nirgends Gebrauch gemacht. Dem Mandatum fehlt jede christliche Eigentümlichkeit.

MANDATUM X

warnt vor der Traurigkeit, die, wie der Zweifel und der Zorn, den hl. Geist austreibe. Die Traurigkeit betrübe den hl. Geist, der dem Menschen zur Freude verliehen sei. Das Gebet des Trübseligen könne nicht zum Altar aufsteigen. Das Mandatum gibt zunächst Anlass zu einigen kritischen Bemerkungen. In Mand. X, 1, 2 (Schluss) wird im gegenwärtigen Text nicht bloss gesagt, dass die Traurigkeit den hl. Geist austreibt, sondern auch wieder rettet. Hermas erklärt darauf in X, 1, 3 dass er in seinem Unverstand diese Gleichnisse (bezw. Nebeneinanderstellungen) nicht begreife. Darauf wird ihm in X, 1, 4 erklärt, warum die Menschen die Gleichnisse der Gottheit nicht verstehen und von welchen Bedingungen das Verständnis abhängt. Erst nach dieser Einleitung geht der Bussengel in X, 2 dazu über, dem Hermas zu erklären, wie die Traurigkeit den hl. Geist austreibt und doch wieder rettet. Sieht man nun aber näher zu, so beschränkt sich die Erklärung der Behauptung, dass Traurigkeit auch wieder rettet auf die

Bemerkung zu Anfang von X, 2,4: *αὕτη οὖν ἡ λύπη δοκεῖ σωτηρίαν ἔχειν, ὅτι τὸ πονηρὸν πράξας μετενόησεν*. Allein gerade diese Bemerkung ist eine ganz evidente Interpolation. Denn der folgende Satz: *ἀμφοτέραι οὖν αἱ πράξεις λυποῦσι τὸ πνεῦμα* knüpft unmittelbar an an X, 2,3 und dieser Zusammenhang schliesst jene Bemerkung zu Anfang von X, 2,4 unbedingt aus. Man braucht nur einen Blick in den Text zu werfen, um sich davon zu überzeugen. Von hier aus ergibt sich aber ganz von selbst, dass auch das *καὶ πάλιν σώζει* am Schluss von X, 1,2 eingefügt ist, dass dies ebenso gilt von den Worten *τὰς παραβολὰς ταύτας κ. τ. λ.* in X, 1,3, sowie von dem ganzen hieran anknüpfenden Abschnitt X, 1,4–6, und dass endlich dementsprechend in X, 2,1 die Worte *καὶ πάλιν σώζει* nicht ursprünglich sein können. Es ist denn auch bemerkenswert, dass nur in dem Abschnitt X, 1,4–6 und in dem, wie wir sofort sehen werden, ebenfalls eingefügten Mandatum XI (5. 10. 14) der Ausdruck *θεότης* vorkommt, der uns sonst im ganzen Pastor nirgends begegnet.

In seinem ursprünglichen Bestand ist das Mandatum ganz und gar jüdisch gedacht. Wir finden darin nicht bloss die jüdische Vorstellung, dass die Gebete zum Altar Gottes im Himmel emporsteigen müssen, jüdisch ist auch die ganze hier vorliegende Auffassung und Beurteilung der *λύπη*. Ein Vorbild dazu haben wir schon in 1 Sam. 16,14 ff., wo erzählt wird, dass der Geist Gottes von Saul weicht und „ein böser Geist von Jahve her“ d. h. die Schwermut ihn überfällt. In Sir. 38,20 lesen wir: „Gib dein Herz nicht der Trauer hin“ und in V. 18: „Denn von der Trauer kann der Tod herkommen und Trauer im Herzen drückt die Lebenskraft herunter“¹⁾. Auch in den Testamenten der 12 Patriarchen wird vor der Traurigkeit gewarnt und wird sie in ein Verwandtschaftsverhältnis zum Zorn gestellt wie in unserem Mandatum. „Denn von der Traurigkeit her, heisst es im Test. Dans (4), entsteht auch der Zorn

1) Vgl. auch Pseudo-Phokylides 55: „Lass dir vergangenes Leid nicht an der „Leber zehren“!

mit Lüge". Zu dem Begriff „austreiben" (*ἐκτιρίβειν*) Mand. X, 1,² etc. liesse sich überdies Test. Gad. 5 vergleichen. Am engsten aber berührt sich unser Mandatum wieder mit jenem bereits angeführten talmudischen Gedanken: „Schechina ab hominibus moestis discedit et super hominibus laetis et alacribus requiescit".

Christliche Gedanken sind das nicht. Wie ganz anders klingt die Seligpreisung Jesu: *μακάριοι οἱ πενθοῦντες!* Paulus (2 Kor. 7,¹⁰) kennt wohl auch eine Traurigkeit nach der Welt Art, die tötet, aber die Traurigkeit, wie sie Gott haben will, bewirkt eine Bekehrung zum Heil, die man nie zu bereuen hat. Der Überarbeiter hat das Unchristliche unseres Mandatums gefühlt und, wie es scheint, geradezu im Blick auf 2 Kor. 7,¹⁰ einen freilich schwachen und wenig gelungenen Versuch gemacht, dasselbe einigermassen der christlichen Auffassung anzupassen.

MANDATUM XI

beginnt damit, dass der Hirte dem Hermas einige Menschen auf einer Bank sitzend zeigt, während auf einer Kathedra ein Pseudoprophet sitzt, der die Gesinnung der Diener Gottes verderbt. Dies ist die Einleitung zu einer Auseinandersetzung über den Unterschied zwischen dem falschen und wahren Propheten. Jener ist vom irdischen Geiste oder vom Geist des Teufels erfüllt, hochmütig, frech, ehrgierig, genussüchtig, lässt sich abseits für Geld befragen und erteilt den Glaubensleeren, den Zweiflern und denen, die immer wieder zur Busse ihre Zuflucht nehmen, einen trügerischen Bescheid, so wie sie es verlangen, während er in einer Versammlung von gerechten Männern, der er übrigens aus dem Wege geht, in seiner ganzen Gottverlassenheit sich entpuppt. Dem wahren Propheten dagegen steht der Engel des prophetischen Geistes zur Seite. Er lässt sich nicht befragen, sondern vom hl. Geiste erfüllt redet er in offener Versammlung von gerechten Männern zu der Menge, wann und wie Gott es will. An seinem Werk und seinem Leben muss man den Menschen prüfen, der behauptet, Geistesträger zu sein.

Man hat schon öfter bemerkt, dass dieses Stück seiner ganzen Form nach kein Mandatum sondern vielmehr eine Similitudo sei. Das letztere ist gewiss nicht richtig. Das Ganze ist kein Gleichnis, wenn auch schliesslich nebenher einige Bilder gebraucht werden. Vielmehr werden in unserem Mandatum bestehende Zustände geschildert und erläutert und wird in Bezug auf dieselben ein Rat erteilt. Aber allerdings unterscheidet sich Mandatum XI seiner Form nach insofern von den andern Mandata, als darin Hermas nicht einfach zu dieser oder jener Tugend ermahnt oder vor dieser oder jener Untugend gewarnt wird, ihm vielmehr zunächst etwas gezeigt und dann das Gezeigte erklärt wird. Dies ist es auch, was Mand. XI den Similitudines verwandt erscheinen lässt. Aber eine Similitudo ist darum unser Stück noch nicht, es soll und will ein Mandatum sein. Allerdings passt es seiner Form und seinem Inhalt nach in die Reihe der ursprünglichen Mandata und speciell zwischen die Mandata X und XII wenig herein, dagegen zeigt es sich den in die Mandata eingefügten Stücken in mehrfacher Beziehung nahe verwandt. Wir finden darin dieselbe scharfe Gegenüberstellung wie in Mand. VI, VII und VIII. Auch der Engel des prophetischen Geistes (Mand. XI, 9) erinnert an den Engel der Gerechtigkeit und den Engel des Bösen in Mand. VI. Und ebenso wird hier wieder das *πραῦς καὶ ἡσύχιος* wie in Mand. V, 2, 3. 6 und Mand. VI, 2, 3 zur Kennzeichnung des wahren Propheten verwendet (Mand. XI, 7). Dazu kommt, dass in Mand. XI, 15 ein ganz ähnliches Gleichnis gebraucht wird wie in dem mit Mand. VI—VIII zusammengehörigen Schlussabschnitt Mand. XII, 4, 6 ff. (cf. XII, 5, 3). Aber was noch wichtiger ist: Mand. XI steht in ganz ähnlicher Beziehung zur Didache, bezw. zum Barnabasbrief, wie wir dies bei Mand. VI, VII, VIII, XII, 4, 6 ff. konstatirt haben. Dies zeigt sich deutlich an der Kennzeichnung des falschen und wahren Propheten. Vom wahren Propheten wird in Mand. XI, 8—12 gesagt: *πραῦς ἐστὶ καὶ ἡσύχιος καὶ ταπεινόφρων*, während es vom falschen Propheten unter anderem heisst: *ὑποὶ ἑαυτόν*. Das erinnert stark an Barn. 19, 4:

ἔση πραῦς καὶ ἡσύχιος und 19,3: οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν, ἔση δὲ ταπεινόφρων κατὰ πάντα. Die Didache bietet zwar in 3,7-9 auch Parallelen dazu, aber da ist das *πραῦς καὶ ἡσύχιος* weit auseinandergerissen und fehlt das *ταπεινόφρων*. Wenn also Hermas hier von Jemand abhängig ist, dann kann er es nur von Barnabas sein.

Mit der Didache berührt sich dagegen Hermas auffallend an andern Stellen unseres Mandatums. Heisst es in Mand. XI: „An seinem Leben erkenne, ob ein Mensch den Geist Gottes habe“, oder: „an den Werken und dem Leben prüfe einen Menschen, der behauptet, Träger des Geistes zu sein“, so lesen wir in Did. XI, 8: „Nicht jeder aber, der im Geist redet, ist ein Prophet, sondern nur wenn er das Betragen des Herrn hat, an dem Betragen also wird der Pseudoprophet und der Prophet erkannt werden“. Auch von dem „prüfen“ des Propheten ist in Did. XI, 11, (cf. XI, 7) die Rede. Ist in Mand. XI ein Hauptkennzeichen des falschen Propheten dies, dass er Geld nimmt für seine Prophezie, so entspricht dem Did. XI, 12: „Wer aber im Geist sagt: Gib mir Geld oder dergl., auf den höret nicht!“ Und wenn nach Mand. XI der falsche Prophet ein genussüchtiges Leben führt, so hat dies seine Parallele in Did. XI, 9, wo vorausgesetzt wird, dass der Pseudoprophet im Geist eine Mahlzeit bestellt und von ihr isst.

Bei diesen Berührungen kann die Abhängigkeit, wenn wir es, wie wahrscheinlich, mit einer solchen zu thun haben, nur auf Seiten der Didache gesucht werden. Denn Hermas schreibt in Mand. XI offenbar aus voller, unmittelbarer Erfahrung und Anschauung heraus.

Was in Mandatum XI vom wahren und falschen Propheten gesagt wird, kann nur von christlichen Gemeindeverhältnissen aus verstanden werden. Dass darin (XI, 9. 13. 14) für eine gottesdienstliche Versammlung der Ausdruck *συναγωγή* gebraucht wird, klingt allerdings jüdisch. Aber daraus ist auf einen jüdischen Ursprung unseres Mandatums im eigentlichen Sinn nicht zu schliessen. Der Ausdruck *συναγωγή* wird auch von Christen gelegentlich angewendet, obschon er sich im Christentum nicht auf die

Dauer hat einbürgern können (Jak. 2, 2; Ign. Polyk. 4, 2; Iren. III, 4; Just. Dial. c. 63; Iren. IV, 32 etc.). Auch dass es unter den Juden Pseudopropheten oder Wahrsager gab, beweist nichts. Denn unser Mandatum setzt eben auch das Vorhandensein von wahren Propheten, die wirklich vom Geist Gottes erfüllt sind, voraus, und solche Propheten kennt das spätere Judentum nicht mehr. Die Propheten hatten sich nach jüdischer Auffassung schlafen gelegt, wie es in der syrischen Baruchapokalypse heisst (85, 3). Nur von der urchristlichen Übung der Prophezie aus erklärt sich uns der Inhalt von Mand. XI, wenn wir auch dadurch auf eine Zeit gewiesen werden, in welcher der Prophetenstand bereits im Stadium des Zerfalls sich befand. Man hat die Zeitumstände und die Zeitlage noch näher bestimmen zu können gemeint, indem man bei dem Typus des Pseudopropheten an das Auftreten der Gnostiker ¹⁾, speciell an die Thätigkeit des Cerdo ²⁾ oder auch des Valentinianers Marcus ³⁾ denken wollte. Aber dass der Pseudoprophet nur als ein eitler und hohler Wahrsager geschildert wird, der im Geheimen den Leuten für Geld nach dem Munde redet, weist wohl nicht so sehr auf Gnostiker als auf *χριστέμποροι*, wie sie auch die Didache kennt (12, 5).

MANDATUM XII

warnt vor der bösen Begierde, die ebenfalls eine Tochter des Teufels ist und die Menschen zu Grunde richtet und dem Tod überliefert. Man muss darum die böse Begierde ablegen und die gute Begierde anziehen. Denn mit ihr

1) Lipsius, Ztsch. f. w. Theol. 1866, S. 65—79; 1869, S. 292—294; Behm, Über den Verfasser der Schrift, welche den Titel „Hirt“ führt, 1876, S. 52—56.

2) Harnack (Chronol. der alth. Lit. S. 295, Anm. 1) weist auf Iren. III, 4, 2: Κέρδων ὁ πρὸ Μαρκίωνος καὶ αὐτὸς ἐπὶ Ὑγίνου εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος οὕτως διετέλεσε ποτὲ μὲν λαβροδιδασκάλων, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας.

3) Skworzow, Patrolog. Untersuchungen, 1875, S. 42. Cf. Irenäus I, 13, 1: ἀκριβῶς εἰδυῖται, ὅτι προφητεύειν οὐχ ὑπὸ Μάρκου τοῦ μάγου ἐγγίνεται τοῖς ἀνθρώποις ἀλλ' οἷς ἂν ὁ θεὸς ἄνωθεν ἐπιπέμψῃ τὴν χάριν αὐτοῦ, οὗτοι θεόδοτον ἔχουσι τὴν προφητείαν, καὶ τότε λαλοῦσιν ἔνθα καὶ ὅποτε θεὸς βούλεται.

bekleidet wird man die böse Begierde hassen und sich selber zügeln können. Äussert sich die böse Begierde im Verlangen nach einem fremden Weib oder Mann, nach Reichtum, Schwelgerei und Luxus, so führt die gute Begierde zur Übung von Gerechtigkeit und Tugend, von Wahrheit, Gottesfurcht, Glauben, Sanftmut und dgl.

Dieses letzte Mandatum entspricht inhaltlich unmittelbar dem letzten der mosaischen Gebote (Ex. 20, 17; Deut. 5, 18). Sofern von der bösen und guten Begierde nebeneinander die Rede ist, wird man auch erinnert an das Testament Assers (3), wo es heisst: „meine Kinder, werdet nicht zwiegestaltig in Güte und Bosheit“ (cf. Test. Benj. 6) und noch mehr an Philo (de sacrificiis Abelis et Caini 5), der von zwei feindlichen Frauen redet, die in uns wohnen, der ἡδονή und der ἀρετή. Aber die nächste Parallele liefert doch das genannte mosaische Gebot, sofern da die böse Begierde und speciell auch die nach einem fremden Weib verboten wird.

In der Reihe der mosaischen Gebote ist das soeben genannte Gebot das zehnte. Bei Hermas dagegen wird unser Mandatum als zwölftes bezeichnet. Nach Ausscheidung von Mand. VI—VIII und Mand. XI ist es das achte, enthält aber, da in Mand. I drei Gebote zusammengefasst sind, ebenfalls das zehnte Gebot. Ursprünglich war also jedenfalls nicht von 12 Mandata die Rede, und wenn es daher in Mand. XII, 3, 2 heisst: „Damit hatte er die 12 Gebote zu Ende gebracht“, so müssen wir die Worte τὰς δώδεκα ebenfalls auf die Rechnung des Überarbeiters setzen. Im ursprünglichen Entwurf muss entweder von acht Geboten die Rede gewesen sein oder war an unserer Stelle überhaupt keine Zahl genannt. Sie ist erst hereingekommen als der Verfasser bei der Überarbeitung nach dem Vorbild der römischen 12 Tafeln oder der Testamente der 12 Patriarchen seine Mandata auf zwölf gebracht hatte.

In Mand. XII, 3, 2-4, 5 liegt der ursprüngliche Schluss der Mandata vor. Der Schlussabschnitt Mand. XII, 4, 6-6, 5 ist, wie wir schon früher zeigten, erst später zusammen mit Mand. VI—VIII etc. eingefügt worden.

Im Anhang zu der vorstehenden Besprechung von Mand. XII möchten wir uns noch speciell gegen die von Funk aufgestellte Behauptung wenden, dass Mand. XII, 2. 4 von Ephes. 6, 13. 14 abhängig sei. Diese Annahme hat allerdings einigen Schein, der sich jedoch bei näherem Zusehen nicht bewährt. Der Grundgedanke der Stelle der Mandata ist, dass man im Bund mit der guten Begierde und der in ihr wohnenden Furcht Gottes die bösen Begierden überwinden könne, so dass dieselben die Flucht nehmen. Diese Grundgedanken unserer Stelle stammen aber alle aus den Testamenten der 12 Patriarchen. Da haben wir die Vorstellung von einem Kampf des Teufels und seiner bösen Geister gegen den Menschen (cf. z. B. Test. Asser 3 und 6 und öfter) und ebenso die weitere, dass die Furcht Gottes dem Menschen hilft, so dass der Teufel und seine Geister vor ihm fliehen (Test. Benj. 3; Issach. 7; Sim. 3; Napht. 8). Von der Furcht Gottes und von der Flucht des Teufels oder der bösen Geister steht im Epheserbrief nichts. Dagegen berührt sich unsere Hermasstelle allerdings in andern Punkten mit der des Epheserbriefes. Wie der letztere von einem Anziehen des Panzers der Gerechtigkeit redet, so Hermas von einem Anziehen der Begierde zur Gerechtigkeit. Wie der Epheserbrief ferner sagt, dass man die Waffenrüstung Gottes ergreifen müsse, so bezeichnet Hermas die Furcht Gottes als die Waffe, mit der man sich rüsten müsse. Und endlich wie der Epheserbrief auffordert, damit dem Teufel zu widerstehen, so soll man nach Hermas damit den bösen Begierden widerstehen. Trotz dieser auffallenden Parallelen muss man sich vor einem voreiligen Schlusse hüten. Die Aufforderung, den bösen Begierden zu widerstehen, ist dem Hermas geläufig. Schon in Mand. V, 2, 8 fordert er auf, dem Zorn und der Bitterkeit zu widerstehen. Wird später in Mand. XII, 5, 4 zum Widerstand gegen den Teufel aufgefordert, so erinnert die Stelle doch (cf. *μη ἔχων τόπον, πού εισέλθῃ*) vielmehr an Barn. IV, 9. 10 als an den Epheserbrief.

Ähnlich stehts mit der Phrase vom „Anziehen“ der guten Begierde. Hermas hat dieselbe nicht bloss schon in Mand.

XII, 1,¹ sondern auch in Mand. X, 3, 1, 4, V, 2, 8; II, 4; Vis. IV, 1, 8. So bleibt nur noch das Bild von den Waffen, das Hermas mit dem Epheserbrief gemein hat. Aber wenn schon die Testamente der 12 Patriarchen, die Hermas zweifellos benützt hat, von einem Kampf des Teufels und seiner Geister mit dem Menschen reden, und die Furcht Gottes und das Gutesthun als das Mittel bezeichnen, mit dem der Teufel in die Flucht geschlagen wird, so lag für Hermas nichts näher, als die gute Begierde und die darin wohnende Furcht Gottes als die Waffen des Menschen vorzustellen. Den Epheserbrief hatte Hermas dazu in der That nicht nötig, so wenig als er für seine Ausführung über die Traurigkeit in Mand. X Eph. 4, 30 nötig hatte.

Überblicken wir die Resultate dieser Untersuchung der Mandata, so bestehen die ursprünglichen Mandata aus den folgenden Stücken: Visio V, ausser den Worten *ἀ εἶδες πρότερον πάντα* und *πάλιν*, ferner ausser dem Satze *πρώτον πάντων — οὕτως γράφεις* in Vis. V, 5, sowie endlich ausser dem *πρώτον* und dem zweimaligen *καὶ παραβολάς* in dem weiteren Text von Vis. V, 5. 6. Alle diese Zuthaten stammen, wie gezeigt, ohne Zweifel vom Verfasser von Sim. IX. Es folgten dann Mand. I; II; III; IV, 1, 1–8a, 9 und 4, 1–4; V, 1, 1–2, 2 und 2, 8; IX; X, ohne die Worte *καὶ πάλιν σώζει* am Schluss von X, 1, 2 und *τὰς παραβολάς — οὐ νοῶ* in X, 1, 3, ferner ohne X, 1, 4–6 und die Worte *καὶ πάλιν σώζει* am Schluss von X, 2, 1; XII, 1, 1–4, 5, ohne die Worte *τὰς δώδεκα* in 3, 2.

Der Verfasser des ursprünglichen Entwurfs der Mandata hat darin nach dem Vorbild der Testamente der 12 Patriarchen eine in Offenbarungsform gebaltene Anspornung und Anleitung zu bussfertigen Leben geben wollen. Sind die Mandata im allgemeinen Sinne auch christlich, so gehen sie doch über die religiös-sittliche Gedankensphäre der Testamente der 12 Patriarchen kaum hinaus. Dem wenn auch in Mandatum IV auf einige Vorschriften Jesu und des Apostels Paulus in Betreff der ehelichen Verhältnisse Bezug genommen wird, so ist doch von einem Einfluss der Paulinischen Lehre und überhaupt von einer

heilsmittlerischen Bedeutung der Person Jesu keine Spur zu finden. Zu Gott und den Engeln und zu diesen allein steht Hermas in den Mandata ähnlich wie in den Visionen in religiösem Verhältnis. Der Verfasser der Mandata ist denn auch ohne Zweifel derselbe wie der der Visionen. Ein gewisser Unterschied ist allerdings nicht zu verkennen. Von Auserwählten ist nicht mehr die Rede, nur noch von Knechten Gottes, als welche die Gläubigen in den Visionen nur ausnahmsweise bezeichnet werden (Vis. I, 2, 4; IV, 1, 3). Die Sprache wird etwas glatter, die Haltung ruhiger. Aber das alles erklärt sich zur Genüge, wenn wir annehmen, dass die Mandata einige Zeit später geschrieben sind als die Visionen. Die Einheit des Interesses und die Einheit des Standpunkts in den Visionen und Mandaten bürgen genügend für die Einheit des Verfassers. Um die Zeit der Mandata festzustellen, haben wir kein anderes Mittel als ihr Verhältnis zu den Visionen. Sie sind eine eigenartige Fortsetzung zu diesen und wohl einige Jahre später, also wohl im Anfang der Regierung Hadrians geschrieben.

Was die Überarbeitung betrifft, so sind die Zusätze in Vis. V erst mit Sim. IX hereingekommen. Vielleicht dass erst aus dieser Zeit auch die Überarbeitung von Mand. X stammt. Dagegen Mand. VI—VIII, XI und XII, 4, 6 ff., die der Verfasser vornehmlich einfügte, um nach dem Vorbild des römischen Zwölftafelgesetzes oder auch nach dem Vorbild der Testamente der 12 Patriarchen seine Mandata auf zwölf zu vermehren, sind wohl, wie auch Mand. IV, 1, 8b. 10. 11; 2. 3 und Mand. V, 2, 3—7, schon früher entstanden. Dass Mand. XI in der Form so nahe mit den ersten Similitudines sich berührt, lässt vermuten, dass jene Erweiterung der Mandata zur gleichen Zeit erfolgte, als die ersten Similitudines dem Buche einverleibt wurden, oder wenigstens dass sie nicht viel späteren Ursprungs ist. Die letztere Annahme wird sich uns im Lauf der weiteren Untersuchung als die wahrscheinliche ergeben.

III. SIMILITUDO I—VIII.

1. SIMILITUDO VI, VII, VIII.

Wenn man sich von den Mandata zu den Similitudines wendet, so wird man es immer als auffallend und sonderbar empfinden, dass nach dem förmlichen Abschluss der Mandata, die Similitudines ganz einfach daran angehängt sind, ohne dass ein passender Übergang vom einen zum andern gemacht, d. h. ohne dass durch eine eigentliche Einleitung die Similitudines zu den vorhergehenden Mandata irgendwie ins Verhältnis gesetzt würden. Das weckt von vornherein den Gedanken, ob nicht die erste oder die ersten der Similitudines ein nachträglicher Einschub seien. Dieser Gedanke bestätigt sich uns als richtig, sobald wir ausgehen von Sim. VI, VIII und VIII und zwar zunächst von den beiden ersten.

In Similitudo VI finden wir, was wir am Anfang der Similitudines vermisst haben, die Beziehung auf und die Anknüpfung an die Mandata. Hermas sitzt in seinem Hause und denkt nach über das, was er geschaut, d. h. über die Visionen und ferner über die Gebote d. h. die Mandata, und wenn er die letzteren charakterisirt als *καλαὶ καὶ δυναταὶ καὶ ἰλαραὶ καὶ ἔνδοξοι καὶ δυνάμεναι σῶσαι ψυχὴν ἀνθρώπου*, so knüpft er damit an an das, was am Schluss der ursprünglichen Mandata (XII, 3, 4) von diesen Geboten gesagt war, dass sie nämlich seien *μεγάλαι καὶ καλαὶ καὶ ἔνδοξοι καὶ δυνάμεναι εὐφρᾶναι καρδίαν ἀνθρώπου*. Während Hermas darüber nachdenkt, sieht er auf einmal den Bussengel neben sich sitzen, der ebenfalls sofort zurückgreift auf die Mandata, die er dem Hermas einschärft und

die er gleichfalls als schön bezeichnet. Er will sehen, ob Hermas in Bezug auf die Mandata irgendwelche Zweifel hege. Nach meiner Meinung ist es ganz deutlich und sicher, dass Sim. VI die 5 ersten Similitudines noch nicht voraussetzt sondern über sie weg unmittelbar an die Mandata anknüpft. Auch weiter ist in Sim. VI nur von den Geboten (2, 2), nicht aber von den Similitudines die Rede und ebenso wird in Sim. VII, die inhaltlich mit Sim. VI unmittelbar zusammengehört, auch allein von den Geboten (VII, 6, 7) gesprochen.

Auch ihrem allgemeinen Inhalt nach stellen sich Sim. VI und VII unmittelbar den Mandata und der sie einleitenden Visio V zur Seite. Sie sind eine Ergänzung dazu. Denn wenn die Mandata für die Bussfertigen bestimmt sind, so wollen Sim. VI und VII zeigen, wie es sich mit den verschiedenen Classen der Unbussfertigen verhält, die ebenfalls ihre besonderen Hirten haben wie die Bussfertigen in den Mandata.

In Sim. VI nimmt der Bussengel Hermas mit aufs Feld und zeigt ihm einen fröhlichen Hirten in safranfarbigem Gewand, der eine Herde von üppigen, schwelgerischen, munter springenden Schafen weidet, während eine Anzahl anderer Schafe, die auch üppig und schwelgerisch sind, doch keine Sprünge machen, abgesondert davon beieinander sind. Dieser Engel ist der Engel der Lust und der Täuschung, der die Diener Gottes theils zum Tode, theils zum Abfall verführt. Die zum Tod Verführten sind diejenigen, die sich nicht bloss der Schwelgerei und dem Trug hingegen, sondern auch den Namen des Herrn gelästert haben. Die zum Abfall Verführten haben sich der Lästerung nicht schuldig gemacht. Die letzteren haben darum noch Hoffnung auf Bekehrung und Erneuerung. Neben dem bereits genannten Hirten zeigt dann der Bussengel dem Hermas noch einen andern grossen Hirten, der ein weisses Ziegenfell trägt, einen Ranzen um die Schulter und einen harten Knotenstock sowie eine gewaltige Geissel in den Händen hat. Der übernimmt von jenem üppigen Hirten die Schafe, die keine Sprünge gemacht haben, d. h. die Menschen, die

nicht zum Tod gestündigt, sondern sich nur des Abfalls schuldig gemacht haben, zur Peinigung. Er treibt sie an einen mit Dornen und stachelichem Unkraut überwucherten Ort und peitscht und quält sie unaufhörlich. Denn es ist der ebenfalls vom Buch Henoch (53, 3; 62, 11) her bekannte Strafengel, der diejenigen, die von Gott abgeirrt sind und sich den Begierden und Täuschungen dieser Welt hingegeben haben, mit schrecklichen und mannigfachen Strafen züchtigt, wie sie es verdient haben. Dann, wenn sie mit jeder Art von Drangsal (Entbehrungen, Krankheit, geschäftlichem Nachteil, übermütiger Behandlung etc.) heimgesucht worden sind, übergibt er sie dem Bussengel zur Erziehung und Befestigung im Glauben, so dass sie die übrigen Tage ihres Lebens dem Herrn mit reinem Herzen dienen und nun auch in jedem ihrer Geschäfte Glück haben.

Hermas fragt dann weiter, ob die von Gott Abgefallenen gerade solange gepeinigt werden, als sie sich dem Wohlleben und dem Trug hingegeben haben. Und wie er darauf eine bejahende Antwort bekommt, meint er, dass das viel zu wenig sei. Sie sollten siebenfach büßen müssen. Darauf wird ihm erklärt, dass wenn die Zeit der Lust und des Trugs eine Stunde gewährt habe, eine Stunde der Pein die Bedeutung von 30 Tagen habe, so dass, wer einen Tag gestündigt habe, ein Jahr gestraft werde. Und da Hermas dies nicht recht versteht, wird ihm das Gesagte unter der Warnung, seinen Unverstand und Unglauben, solange es noch Zeit sei, abzustellen, in der folgenden Weise auseinandergesetzt. Wohlleben und Trug haben ein kurzes, Strafe und Pein ein langes Gedächtnis. Der genussüchtige Thor vergisst sofort, was er Tags zuvor gethan hat. Wer dagegen gepeinigt und gestraft wird, erinnert sich unter dem Eindruck der Strafe ein ganzes Jahr der eintägigen Ausschweifung und kommt zur Einsicht, dass er darum Schlimmes erleide. Spitta und van Bakel meinten, in dieser Auseinandersetzung über das Verhältnis ¹⁾ von Lust und Trug einerseits

1) Der Grundgedanke davon ist enthalten in Henoch 18, ¹⁶.

und Strafe und Pein andererseits Unebenheiten oder Widersprüche zu entdecken. Der erste wollte darum in 4,4 die Worte *όσας οὖν κ. τ. λ.* streichen, während van Bakel den ganzen Abschnitt 4,3—51 für eine Interpolation erklärte. Weder zu dem einen noch zu dem andern Vorschlag besteht ein genügender Grund. Man könnte höchstens fragen, warum der Verfasser in 5,4 die Erinnerung an das Wohleben und die Täuschung und nicht an die Peinigung selbst ein Jahr dauern lässt. Aber darüber ist mit dem Verfasser nicht zu rechten.

Mit einer Auseinandersetzung über die Genüsse, die dem Menschen schädlich, und diejenigen, die ihm heilsam sind, schliesst Sim. VI.

In Similitudo VII vernehmen wir, dass der Strafengel das Haus des Hermas selber heimgesucht hat. Hermas bittet darum den Bussengel, dass er den Strafengel aus seinem Hause entferne. Der Bussengel erklärt aber dem Hermas, dass er diese Bedrängnis leide auf Befehl desselben hochherrlichen Engels, der ihn dem Bussengel übergeben habe. Das widerfahre ihm nicht wegen seiner persönlichen Sünden, die zwar zahlreich aber doch nicht so schwer seien, vielmehr wegen der Sünden seines Hauses, über die der hochherrliche Engel erbittert sei. Darum werde er als Haupt des Hauses getroffen, damit die Hausgenossen ebenfalls darunter leiden. Sobald die letzteren in sich gehen und von jedem Verlangen nach dieser Welt sich reinigen, werde der Strafengel sich aus seinem Hause entfernen. Wenn nun Hermas versichert, dass seine Hausgenossen von ganzem Herzen Busse gethan haben, so erklärt zwar der Bussengel dies zu wissen, aber die Sünden seien damit noch nicht vergeben. Und auch für den Büsser sei darum noch Bedrängnis, Demütigung und Heimsuchung nötig, damit, wenn er dieselben geduldig ertrage, der Allmächtige sich seiner vollständig erbarme und ihm Heilung von seinen Sünden gewähre. Doch wird Hermas zum Schluss getröstet teils mit dem Hinweis darauf, dass der Herr ihm die Drangsal, die er noch zu leiden habe, im Voraus kundgethan habe, teils mit der Erklärung, dass der

Strafengel ihn nur kurze Zeit bedrängen und darnach das frühere Glück wieder in sein Haus einkehren werde.

Von diesen beiden Similitudines gibt speciell Sim. VII zu einigen Bemerkungen Anlass. In Sim. VII ist wiederum die Rede von dem hohen Engel, durch den Hermas dem Bussengel übergeben worden ist. Aber während derselbe in Visio V und Mand. V als *σεμνότατος ἄγγελος* bezeichnet wird, heisst er in Sim. VII dreimal hintereinander *ὁ ἔνδοξος ἄγγελος* oder *ὁ ἄγγελος κυρίου ἐκεῖνος*. Doch ist das kein wesentlicher Unterschied. Man kann daraus nur schliessen, dass Sim. VII bezw. Sim. VI und VII nicht in einem Zuge mit den Mandata geschrieben worden sind. Weiter könnte man fragen, wie es kommt, dass in Sim. VII dem Hermas selbst noch viele, wenn auch nicht gerade schwere, Sünden zugeschrieben werden, während wir geneigt sind, auf Grund der Mandata Hermas uns vorzustellen als einen Mann, der sich bekehrt hat und von nun an die übrigen Tage seines Lebens in striktem Gehorsam gegen die Gebote des Bussengels lebt. Und ebenso kann man fragen, wie es sich reimt, dass nach Sim. VII der Strafengel den Hermas und seine Hausgenossen bedrängt, auch nachdem die letzteren bereits Busse gethan haben, während nach Sim. VI der Bussengel die Menschen erst unter seine Leitung bekommt, nachdem sie durch den Strafengel mit allerlei Drangsal heimgesucht worden sind.

Was das erste betrifft, so sehen wir eben aus Sim. VII, dass der Verfasser unseres Buches, sich das Leben des Bekehrten, wie dies in der Natur der Sache liegt, keineswegs als durchaus sündlos vorstellt sondern als ein Leben, in dem der Büsser noch fortwährend mit der Sünde zu kämpfen hat und ihr mannigfach unterliegt. Mit der *μετάνοια* ist das vereinbar, solange die Sünden des Bekehrten nur leichtere Sünden sind. Erst schwere Sünden scheinen nach der Ansicht unseres Verfassers die *μετάνοια* aufzuheben.

Was den zweiten Punkt betrifft, so kann auch da von einem eigentlichen Widerspruch nicht die Rede sein. Dass die Menschen, die noch der Bekehrung fähig sind, zuerst

die Peinigung des Strafengels durchmachen und dann dem Bussengel zur Erziehung und Befestigung übergeben werden, schliesst nicht aus, dass der Strafengel auch darnach noch, soweit es nötig ist, dem Bussengel beisteht bei seinem Werk.

Wir werden Sim. VI und VII als zwei unmittelbar zusammengehörige Stücke zu betrachten haben, die vom selben Verfasser stammen wie die Mandata, aber etwas später zur Ergänzung der letzteren hinzugefügt sind. Beide Similitudines verraten dieselbe jüdische Farbe und denselben Mangel an spezifisch christlichem Gehalt wie die vorhergehenden Bestandteile unseres Buches. Auch die Sprache ist wesentlich dieselbe. Eine Differenz, wie sie hinsichtlich des *ἐκτριβεῖν* in Mand. X, 1,² und Sim. VI, 1,⁴ und 2,¹ zu bestehen scheint, ist ohne Bedeutung. Da *ἐκτριβεῖν* eigentlich „ausreiben“ bedeutet, so kann das Wort natürlich von Jemand, dem es geläufig ist, sowohl im Sinn von wegtilgen, austreiben, als im Sinn von abnutzen, verderben gebraucht werden.

Mit Sim. VI und VII hängt nun aber weiter eng zusammen Similitudo VIII. Diese Similitudo steht in einem ganz ähnlichen Verhältnis zu Visio V und den Mandata wie Sim. VI und VII. Wie hier werden auch in Sim. VIII nur die Mandata nicht die Similitudines vorausgesetzt und genannt (6, 4; 7, 5; 8, 2; 10, 1; 11, 3. 4), und wie Sim. VI und VII eine Ergänzung liefern wollen zu Vis. V und den Mandata, so gilt dasselbe von Sim. VIII. In Visio V war von dem ehrwürdigsten Engel die Rede, von dem Hermas dem Bussengel übergeben worden sei. Von diesem ehrwürdigsten Engel hören wir dann noch in Mand. V,¹ (Schluss), wo gesagt wird, dass der Bussengel alle diejenigen überwache, die vom ehrwürdigsten Engel gerechtfertigt worden seien. Und ferner ist dann noch von ihm die Rede in Sim. VII, wo er als der hochherrliche Engel Gottes bezeichnet und auch die Sendung des Strafengels auf ihn zurückgeführt wird. Dieser Erzengel wird nun die nach ihrer Stellung und Thätigkeit näher gekennzeichnete Hauptfigur in Sim. VIII. Er wird aber in Sim. VIII nicht wie in Vis. V und

Mand. V der ehrwürdigste sondern ähnlich wie in Sim. VII der hochherrliche und sehr hohe bzw. erhabene Engel, oder einfach der Engel des Herrn genannt. Doch wird auch in Sim. VIII wie in den Mandata und in Sim. VII von diesem Engel gesagt, dass er diejenigen dem Bussengel zur Busse übergebe, die das Gesetz übertreten haben, während er diejenigen, die das Gesetz gehalten haben, selbst in der Gewalt behält (Sim. VIII, 3, 5).

Auch zu Visio III steht Sim. VIII im offeneren Beziehung. Sie nimmt sich wie eine ergänzende Fortsetzung dazu aus. Doch tritt bei aller Anknüpfung ein gewisser Unterschied wiederum deutlich zu Tage. Die Vorstellung vom Thurme haben wir hier und dort. Der Thurm bedeutet auch in Sim. VIII insofern das Gleiche wie in Vis. III, als auch in Sim. VIII nicht an die empirische Kirche sondern an das Reich Gottes gedacht wird, das transcendent ist, dem aber die Gläubigen jetzt schon angehören können und müssen. Überdies ist die Absicht in Vis. III wie in Sim. VIII wesentlich dieselbe. Es soll gezeigt werden, wie, unter welchen Bedingungen, auf welchem Wege und in welchem Maasse die Angehörigen der irdischen Gemeinde Aufnahme finden in das Gottesreich. Aber der Unterschied dabei ist nicht bloss der, dass in Sim. VIII viel nachdrücklicher als in Vis. III der Gedanke zum Ausdruck kommt, dass für den grössten Teil der Gläubigen Busse und zwar schnelle Busse nötig ist, auch das Bild vom Thurme selbst wird hier und dort in verschiedener Weise verwendet. In Vis. III wird gezeigt, wie der Thurm aus den als Steinen vorgestellten Gläubigen erbaut wird, während nur gelegentlich (Vis. III, 8, 8) vom Thurme als Wohnung die Rede ist. In Sim. VIII dagegen ist das Bild vom Thurmbau fallen gelassen. Der Thurm wird als ein fertiger gedacht, als das himmlische Heiligtum, und es wird dementsprechend gezeigt, wie man in demselben Wohnung erlangen kann. Hierzu kommt endlich noch eine andere kleine Differenz. In Vis. III wird einfach vom Thurme geredet und wird nur einmal (Vis. III, 7, 5, 6) nebenbei bemerkt, dass die verworfenen Steine, falls ihnen Busse möglich ist, nicht

mehr im Thurme selbst, sondern nur noch an einem viel geringeren Ort ¹⁾ Platz finden können. An diese etwas unklare Andeutung scheint der Verfasser von Sim. VIII anzuknüpfen. Aber er arbeitet sie aus und führt zu ihrer Erklärung in die Vorstellung vom Thurm einen Zug ein, der in Vis. III noch fehlt. Der Verfasser von Sim. VIII lässt den Thurm von Mauern umgeben sein, und da ausdrücklich eine erste Mauer genannt wird (Sim. VIII, 2, 5; 6, 6; 7, 3; 8, 3), so könnte man auf mehrere Mauern schließen, falls das *πρῶτα* nicht im Gegensatz zum Heiligthum selbst gemeint ist. Um den Thurm herum befindet sich also jedenfalls ein Vorhof. In diesem kann noch Aufnahme finden, wer nicht in den Thurm selbst gelangt, und dies gilt vornehmlich von denen, die nicht schnell Busse thun. In dieser Vorstellung vom Thurm und einem ihn umgebenden Vorhof sind die Verhältnisse des irdischen Tempels übertragen auf den Himmel, in welchem ja das spätere Judentum auch verschiedene Abteilungen hinter oder über einander unterschieden hat (cf. z. B. Test. Levi 3).

Sehen wir uns nun aber den Inhalt von Sim. VIII genauer an, so finden wir in den beiden ersten Capiteln das Bild von dem grossen, Berge und Thäler überschatteten Weidenbaum, von dem der hochherrliche und sehr hohe oder erhabene Engel des Herrn Zweige abhaut, ohne dass der Baum selbst dadurch beschädigt würde. Die Zweige werden unter das Volk, das unter dem Baum versammelt ist, verteilt, und wie der Engel sie wieder einfordert, werden sie in verschiedenem Zustand abgeliefert, dürr, halbdürr, rissig, teilweise grün, vielfach aber auch ganz grün oder gar mit Schösslingen, ja selbst mit Fruchtansätzen. Diejenigen, die ihre Zweige mit Fruchtansätzen zurückgegeben haben, erhalten Kränze und werden in den Thurm entlassen. Diejenigen, deren Zweige Schösslinge zeigen, erhalten ein Siegel, und dürfen ebenfalls in den Thurm einziehen. Beide Kategorien tragen Kleider weiss wie Schnee. Aber auch diejenigen, deren Zweige grün sind, werden vom Engel

1) Das ist wohl dasselbe wie „neben dem Thurm liegen“ in Vis. III, 5, 5.

(in den Thurm) entlassen, nachdem sie Kleid und Siegel erhalten haben.

Darauf geht der hochehrhabene Engel weg und überlässt es dem Hirten, die Inhaber der übrigen Zweige innerhalb der Mauern unterzubringen, je nachdem sie es verdienen. Zu diesem Zweck muss der Hirte die Zweige genau untersuchen. Falls einer ihn hintergehen sollte, wird der hochehrhabene Engel ihn schon am Altar prüfen.

Der Hirte beschliesst nun die Zweige zu pflanzen und mit Wasser zu begiessen, um zu sehen, ob noch Leben in ihnen ist. Abteilungsweise werden sie darum in Gegenwart des Hermas vom Hirten gepflanzt und ganz unter Wasser gesetzt, worauf der Hirte mit Hermas sich entfernt, um nach einigen Tagen nach dem Resultat zu sehen.

Hermas wünscht nun zunächst eine Erklärung dessen, was er geschaut. Der Berge, Thäler und die ganze Erde überschattende Baum, wird ihm gesagt, ist Gottes Gesetz, das für die ganze Welt gegeben wurde. Daran schliesst sich indessen sofort die weitere Erklärung: „Dieses Gesetz aber ist der Sohn Gottes, wie er gepredigt wurde bis an die Grenzen der Erde“. Mit Recht hat man gefragt und muss man fragen, ob diese letzteren Worte nicht als Interpolation aufzufassen sind. Sofern sie eine zweite, neue und überdies eine sehr unnatürliche Erklärung enthalten, sind sie formell und materiell gleich anstössig. „Wenn der Verfasser des Originals, sagt Spitta (a. a. O. S. 324), an unserer Stelle uuter der Weide den Sohn Gottes verstanden hätte, so wäre es unbegreiflich, wie er zuerst die Deutung geben konnte, sie sei das von Gott der Welt gegebene Gesetz. Er würde entweder gesagt haben, der Baum sei Christus, der von Gott der Welt als Gesetz gegeben worden, oder der Baum sei das Gesetz Gottes, das Christus der ganzen Welt gegeben habe (cf. Sim. V, 53; 6, 3). Statt dessen aber wird die erste Deutung: die Weide ist das Gesetz, von einer zweiten abgelöst: das Gesetz ist der Sohn Gottes“. Diese Erwägung wird sich wohl jedem, der unsere Stelle liest, aufdrängen, und da die Berechtigung dieses Einwands unbedingt anzuerkennen ist, müssen die oben angeführten

Worte, die jene zweite Erklärung enthalten, gestrichen werden. Aber auch der nächstfolgende Satz, der unmittelbar damit zusammenhängt: *οἱ δὲ ὑπὸ τὴν σκέπην λαοὶ ὄντες οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν* kann dann nicht ohne Weiteres für ursprünglich gehalten werden. Vielleicht ist der ganze Satz interpolirt. Er kann entbehrt werden, denn die Erklärung derer unter dem Weidenbaum ist bereits am Anfang von Sim. VIII gegeben. Wahrscheinlich hat man aber nur einige Worte zu streichen: *τοῦ κηρύγματος* und *εἰς αὐτόν*¹⁾, die auf den Sohn Gottes und die Predigt von ihm sich beziehen.

Mit diesen Interpolationen in Sim. VIII, 3,² hängt ohne Zweifel auch der kleine Zusatz in 3,⁵ zusammen: *ἤδη εὐηρέστησαν τῷ νόμῳ καὶ* zusammen. Es handelt sich im Zusammenhang von 3,⁵ nur um den Gegensatz von solchen, die das Gesetz übertreten, und solchen, die es gehalten haben. Jene Worte fallen von selbst aus diesem Zusammenhang teils als überflüssig teils als unpassend heraus. Dem Gesetz kann man nicht gefallen. Wenn in jenen Worten doch davon die Rede ist, so haben wir es dabei mit einem künstlichen Versuch zu thun, das Gesetz auf eine Person d. h. den Sohn Gottes zu deuten. Aus dem ganzen Zusammenhang von Sim. VIII, 3 nicht nur sondern auch von Sim. VIII, 1 und 2 ergibt sich denn auch, dass es Jemand ganz anders als der Sohn Gottes ist, dem man zu gefallen hat.

Die Annahme, dass an den besprochenen Stellen Sim. VIII, 3,^{2. 5} Interpolationen vorliegen, erhält nun aber eine besonders starke Stütze durch die Erklärung, die von dem Engel in 3,³ gegeben wird. Hier wird nämlich gesagt: „Der Engel aber ist der grosse und berühmte Michael, der Gewalt hat über dieses Volk und es regiert. Denn dieser ist es, der ihnen (*αὐτοῖς*) das Gesetz oder sein (*αὐτοῦ*) Gesetz in die Herzen der Gläubigen gegeben hat. Darum prüft er die, denen er es gegeben hat, ob sie es auch wirklich

1) Zu *πιστεύσαντες* ohne *εἰς αὐτόν* vgl. *τῶν πιστευόντων* in Sim. VIII, 3,³ und *πιστεύσαντες* 10,³, ferner *ἀκούσαντες οἱ πιστεύσαντες* Sim. VIII, 6,³ sowie *ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα* Sim. IX, 17,⁴.

beobachtet haben" 1). Wäre nun unter dem Gesetz, von dem in Sim. VIII die Rede ist, wirklich ursprünglich der Sohn Gottes zu verstehen, so hätte man die ganz einzigartige und mehr als sonderbare Vorstellung, dass der Engel Michael den Sohn Gottes und die Predigt von ihm gegeben und in die Herzen der Gläubigen gelegt habe. Zu solchen unmöglichen Vorstellungen kann eine Interpolation führen, die störend eingreift in einen fremden, andersartigen Gedankenkreis. Ein Verfasser, der volle Bewegungsfreiheit hatte, kann solche Absurditäten nicht geschrieben haben.

Ist demnach in Sim. VIII bei dem Baume ursprünglich lediglich an das Gesetz Gottes, nicht an den Sohn Gottes gedacht, dann ist das Verhältnis, in welches der Engel Michael zu diesem Gesetz und zu dem gläubigen Volke gebracht wird, vollkommen natürlich. Ganz ähnlich wie Sim. VIII redet das Buch Daniel (12, 1) von Michael als dem grossen Fürsten, der über den Söhnen des Volkes Gottes wacht, und ebenso wird bei Henoch (20, 5) Michael einer der heiligen Engel genannt, der über den besten Teil der Menschen gesetzt ist, über das Volk Israel. Aber auch zum Gesetz Gottes wird Michael in eine ganz specielle Beziehung gesetzt. In der Apokalypsis Mosis, die Spitta für eine ursprünglich jüdische Schrift erklärt, ist es der Erzengel Michael, der dem Moses das Gesetz gelehrt hat. Das ist eine Vorstellung, die aus der jüdischen Literatur noch weiter zu belegen ist und auch in der christlichen nachwirkt. Das letztere ist speciell der Fall in Gal. 3, 19 und Hebr. 2, 2, wo die Varianten *δι' ἀγγέλου* statt *δι' ἀγγέλων* auf die Vorstellung von Michael als Gesetzgeber oder Gesetzesvermittler weisen 2). Besonders interessant erscheint mir aber eine Stelle aus dem hebräischen Testament Naphtalis, wo Michael gewissermassen zum Gesetzgeber aller Nationen der Erde bestimmt erscheint. Hier

1) *αὐτοῦ* ist vielleicht nur Korrektur des überflüssig scheinenden *αὐτοῖς*. Ist *αὐτοῦ* zu lesen, dann kann es sich nur auf Michael, nicht auf das Volk beziehen. Damit wäre dann die Unmöglichkeit, das Gesetz Gottes mit dem Sohn Gottes zu identificiren, erst recht erwiesen.

2) Lueken, Michael etc. 1898, S. 105.

heisst es nämlich (hebr. Test. Napht. 8): „Denn damals (bei der Völkertrennung) stieg der Heilige von seinem hohen Himmel herab und liess [mit sich] 70 dienende Engel herabsteigen und Michael an ihrer Spitze. Er sprach und gebot einem jeden von ihnen, dass sie die Geschlechter derer, die der Hüfte Noahs entstammten, 70 Sprachen lehren sollten. Die Engel stiegen sogleich herab und thaten, wie ihr Schöpfer geboten hatte. Und die hl. Sprache, die hebräische Sprache, blieb nur im Hause Sems und Ebers und im Hause unseres Vaters Abraham, der zu ihren Nachkommen gehörte. An jenem Tag aber überbrachte Michael eine Botschaft von Seiten des Heiligen, des Hochzupreisenden, und sprach zu den 70 Nationen, zu einer jeden besonders: Ihr kennt den Abfall, der euch zur Last fällt, und die Verschwörung, die ihr gegen den Herrn des Himmels und der Erde gestiftet habt. Und nun wählt euch heute, wem ihr dienen wollt, und wer euer Fürsprecher in der Himmelshöhe sein soll"! Die Folge ist, dass nur das Haus Abraham noch bei seinem Schöpfer verblieb, um ihm zu dienen. Wie hier Michael bei oder vor der Völkertrennung zum Vermittler zwischen Gott und allen Nationen der Erde bestimmt erscheint, so ist nach Philo (de decal. § 9. 11 und de septen. § 22) und nach rabbinischer Tradition bei der Gesetzgebung das Gesetz wunderbarerweise allen Nationen der Erde je in ihrer Sprache vernehmlich geworden. Freilich bei der Völkertrennung sowohl als bei der Gesetzgebung haben sich die Nationen der göttlichen Heilsabsicht noch verschlossen. Und wenn daher nach Sim. VIII jetzt thatsächlich das Gesetz Gottes unter allen Völkern bis an die Grenzen der Erde Gläubige gefunden hat, so ist das ein im Lauf der weiteren Geschichte eingetretener Zustand. Ohne Zweifel denkt der Verfasser dabei an den Erfolg des Christentums. Aber darum darf das Gesetz Gottes, von dem er redet, nicht auf die specifisch christliche Offenbarung im Unterschied von der alttestamentlichen gedeutet werden. Vielmehr ist für ihn das Christentum nichts anderes als die unmittelbare Fortsetzung und Erweiterung des Judentums und das für die ganze

Welt gegebene Gesetz Gottes die alttestamentliche Religion in ihrer universalen Ausbreitung im Christentum. Dieser vom Verfasser angenommene unmittelbare Zusammenhang von Judentum und Christentum erklärt es allein, dass er den Erzengel Michael, den Gesetzgeber und Schutzengel Israels, auch als Gesetzgeber, Herrn und Leiter der Gläubigen aus allen Nationen der Erde betrachtet. Hätte der Verfasser von Sim. VIII einen Sohn Gottes gekannt, so hätte er natürlich diesen dem Gottesvolke zum Haupt gesetzt, aber eben die unmittelbare Einheit von alttestamentlicher und christlicher Religion, die für ihn feststeht, verbietet ihm, von einem Sohn Gottes zu reden und Jesus diese Würde zuzuerkennen, da die alttestamentliche Offenbarung nicht seiner Leitung unterstand und das Alte Testament keinen präexistenten Sohn Gottes kennt ¹⁾.

Dass wir mit dieser Auffassung im Rechte sind, wird die weitere Untersuchung von Sim. VIII zeigen. In dem Bild vom Weidenbaum, der Berge und Thäler und die ganze Erde überschattet, hat man eine Anknüpfung gefunden an das Gleichnis Jesu vom Senfkorn, das mächtig heranwächst zu einem Baum, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels nisten (Matth. 13, 31–33). Vielleicht mit Recht. Der Hauptsache nach aber hat das Bild vom Weidenbaum in Sim. VIII einen ganz andern Ursprung. Der Weidenbaum, von dem in unserem Gleichnis die Rede ist, soll offenbar den Lebensbaum vorstellen. Darum wird von der Weide gesagt: „diese Baumart ist lebenszähe“ und weiter: „der diesen Baum geschaffen, will, dass alle Leben haben, die Zweige von dem Baume empfangen“. Für unsere Similitudo ist aber ferner constitutiv der Engel Michael, der beim Baume steht und Zweige davon unter das Volk verteilt, und endlich der Thurm, in welchem diejenigen

1) An die Identität von Michael mit dem Sohn Gottes ist nicht zu denken. Harnack, der früher (Comm. zu Sim. VIII, 3, ³⁾ wie Funk (zu Sim. VIII, 1, ²⁾ dieser Auffassung zugethan war, hat dieselbe später (D. G. 1. A. I. S. 125, A. 2 u. S. 135 A. 1) dahin modificirt, dass der Sohn Gottes durch den Engel Michael repräsentirt werde und durch ihn wirke. Diese Vorstellung ist ebenso unhaltbar wie die erste.

Wohnung bekommen, die ihre Zweige im gewünschten Zustand abgeliefert haben. Diese drei Züge, den Lebensbaum, den Engel Michael, das Haus Gottes, in das die Frommen eingehen, finden wir nebeneinander in Henoch 24, 3–25, 7. Da sieht Henoch einen Baum von wunderbarem Dufte, und der wird ihm von Michael, einem von den heiligen und geehrten Engeln, erklärt als der Lebensbaum: „Seine Frucht wird den Auserwählten zum Leben [dienen], und er wird zur Speise an den heiligen Ort bei dem Hause Gottes, des Königs der Ewigkeit, verpflanzt werden. Dann werden sie sich überaus freuen und fröhlich sein und in das Heiligtum eingehen, indem sein Duft ihre Gebeine erfüllt“.

Aus dieser Henochstelle stammen offenbar die Grundzüge des Bilds in Sim. VIII. Aber das Bild ist hier eigentümlich gewendet. Jeder von dem Volke erhält hier einen Zweig von dem Baume. Auch dieser Gedanke ist alttestamentlich und jüdisch. Bereits Prov. 3, 18 wird von der Weisheit gesagt: „Sie ist ein Lebensbaum für die, die sie ergreifen“ und 4. Macc. 18, 16 wird dies so ausgedrückt: „Einen Baum des Lebens haben alle, die seinen Willen thun“. Dass in Sim. VIII das Gesetz als der Lebensbaum vorgestellt wird, an dem jeder, der zum Volke gehört, Anteil bekommt, ist ebenfalls ächt jüdisch. Wird doch Sir. 17, 11 gesagt: „Das Gesetz, das Leben wirkt, gab er ihnen zum dauernden Besitze“. Auf die Vorstellung, dass die wieder abgelieferten Zweige oder Stäbe vom Baume grün oder womöglich mit Schösslingen und Fruchtansätzen versehen sein sollen, hat offenbar die alttestamentliche Erzählung von den Stäben der israelitischen Stammhäupter und vom Stab Aarons eingewirkt (Num. 17).

Das Bild in Sim. VIII unterscheidet sich nun aber von dem bei Henoch auch noch dadurch, dass dem Michael darin eine viel bedeutsamere Rolle zugewiesen ist. Bei Henoch gibt Michael bloss Aufschluss über den Lebensbaum. In Sim. VIII dagegen verteilt er nicht bloss die Zweige vom Lebensbaum, empfängt und prüft die wieder abgelieferten Zweige oder lässt sie durch den Bussengel

prüfen, sondern er entscheidet auch, wer im Thurme Wohnung bekommen soll oder nicht. Genau in dieser Rolle nun finden wir Michael in der griechischen Baruchapokalypse (c. 11). Wie in Sim. VIII dem Hermas von dem Bussengel, der bei Henoch Phanuel heisst, der Weidenbaum mit dem Engel Michael gezeigt wird, so wird dort Baruch von dem Engel, der die Offenbarungen denen auslegt, die die Lebenszeit gut verbringen, und der in c. 2 Phanuel genannt wird, an das Thor des 5. Himmels geführt, aus dem Michael, hervorkommt und hinabsteigt, um die Gebete der Menschen entgegenzunehmen. Wie ferner Michael in Sim. VIII als derjenige erscheint, der über den Eingang in den Thurm entscheidet, so tritt er in der griechischen Baruchapokalypse auf als der Schlüsselbewahrer des Himmelreichs ¹⁾. Aber es ist mehr. In Sim. VIII nimmt Michael die von ihm ausgetheilten Zweige oder Stäbe in Empfang, deren Zustand beweisen muss, ob oder inwieweit sie das Gesetz gehalten haben oder nicht. Geradeso tritt in der griechischen Baruchapokalypse Michael auf mit einer grossen Schale in der Hand, in welche alle die Tugenden der Gerechten und die guten Werke, die sie thun, hineinkommen, und die dann vor den himmlischen Gott gebracht werden. Engel tragen Körbchen mit Blumen herbei, welche die Tugenden der Gerechten vorstellen. Andere Engel bringen leere Körbchen, und wieder andere treten weinend und zagend heran und bitten Michael, sich von den schlechten Menschen, denen sie zugewiesen sind, zurückziehen zu dürfen.

Wie man über das literarische Verhältniss auch urtheilen mag, die allgemeine Parallele ist vollständig. Wir haben es hier und dort im Grund mit denselben jüdische Vorstellungen zu thun. Und dies gilt auch von der Vorstellung eines Altars im Himmel, an dem Michael alle, die Busse gethan haben, prüft (Sim. VIII, 2, ⁵). Spitta (S. 361) vergleicht dazu nach Levy (chald. Wörterbuch etc. 1868 II, 31)

1) Cf. auch Henoch 71, ³ ff.: „Michael der Führer durch den Himmel“. Auch die Stellung Michaels im Leben Adams u. Evas ist zu vergleichen.

Sebach. 62a: „Der Altar war gebaut und Michael, der grosse Fürst, stand da und opferte darauf“.

In dem ersten Hauptteil von Sim. VIII, mit dem wir uns bis jetzt beschäftigt haben, ist nun aber auch bereits von denen die Rede, die sofort nach der ersten Prüfung der Stäbe durch Michael Wohnung im Thurm erhalten haben. Drei Classen werden dabei unterschieden, solche, die für das Gesetz (den Tod) gelitten haben, solche die wenigstens fürs Gesetz Trübsal erduldeten, ohne es zu verleugnen, und endlich solche, die gerecht und reinen Herzens gewandelt und die Gebote des Herrn beobachtet haben. Hat man nun auch die erste und zweite Classe auf die christlichen Märtyrer und Confessoren zu beziehen, so ist doch bezeichnend, dass ihr Leiden vorgestellt wird als ein Leiden fürs Gesetz. Und ebenso ist bei der dritten Classe bezeichnend, dass ihnen eben ihre Gerechtigkeit und das Halten der Gebote Gottes angerechnet wird.

Was aber die auszeichnenden Merkmale betrifft, welche diese Menschen haben oder bekommen, so entsprechen sie ganz der jüdischen Gewohnheit oder Vorstellung. Wenn die Gerechten, die in den Thurm eingehen, das nämliche Kleid tragen, weiss wie Schnee, so wird Henoch 62, 15 f. ganz dasselbe gesagt: „Die Gerechten und Auserwählten . . . werden mit dem Kleid der Herrlichkeit angethan sein. Und dies soll euer Kleid sein, ein Kleid des Lebens bei dem Herrn der Geister“. Zu den Kränzen ist vor allem 4. Macc. 17, 15 zu vergleichen, aber auch Test. Benj. 4 (cf. Levi 8). An der erstgenannten Stelle heisst es: „Siegerin aber blieb die Gottesfurcht, die dann ihren Athleten den Kranz reichte“. An der zweiten Stelle ist von „Kränzen der Herrlichkeit“ die Rede, die den Gerechten in Aussicht gestellt werden. Was aber das Siegel betrifft, so kann darunter in diesem Zusammenhang ebenfalls nur ein auszeichnender Schmuck, also, wie auch Zahn annimmt, ein Siegelring verstanden werden. Auch dies ist ächt jüdisch gedacht. Die Gerechten und Auserwählten sind nach jüdischer Anschauung Gott so wert wie ein Siegelring an der rechten Hand (Jer. 22, 24; Hagg. 2, 23; Sir. 17, 22; 49, 11 cf. Hoh. L. 8, 6). Indem

ihnen in Sim. VIII ein Siegelring gegeben wird, soll eben ausgedrückt werden, dass sie in Gottes Augen diesen Wert haben, dass sie für Gott ein solch kostbarer Schmuckgegenstand sind (cf. übrigens auch Gen. 41, 42; Luc. 15, 22).

Sehen wir nun auf den weiteren Inhalt von Sim. VIII, so wird sich uns das bisher gewonnene Ergebnis bestätigen. Der Bussengel pflanzt die ihm zur Untersuchung überwiesenen Zweige oder Stäbe und tränkt sie reichlich mit Wasser, und das Resultat ist bei den meisten ein vortreffliches oder wenigstens befriedigendes. Die Zweige haben, wie sich bei der Ablieferung zeigt, Leben in sich, erscheinen mehr oder weniger in dem erwünschten Zustand, und ihre Besitzer erhalten Zugang zu dem Thurm oder bekommen wenigstens Wohnung innerhalb der Mauern. Nur verhältnismässig wenige sind definitiv verloren.

Hier könnte man zunächst fragen, ob das Unterwasser setzen der Zweige von einer neuen Taufe, von der Buss-taufe, zu verstehen sei, von welcher im Elxaibuch die Rede ist. Doch sind darunter wohl einfach die reinigenden, erfrischenden und erneuernden Einflüsse des durch Gottes Gnade verliehenen Bussgeistes verstanden.

Vor eine ähnliche Frage wird man gestellt in Sim. VIII, 6, 3. Hier ersucht Hermas den Bussengel, ihm über diejenigen, die ihre Zweige abgeliefert haben, und ihre Wohnung Aufschluss zu geben. Diese Frage ist ganz in der Ordnung. Aber nun wird dieselbe weiter motivirt mit den Worten: *ἵνα ἀκούσαντες οἱ πιστεύσαντες καὶ εἰληφότες τὴν σφραγίδα καὶ τεθλαζότες αὐτὴν καὶ μὴ τηρήσ ντες ὑγιῆ, ἐπιγνόντες τὰ ἑαυτῶν ἔργα μετανοήσωσι, λαβόντες ὑπὸ σοῦ σφραγίδα, καὶ δοξάσωσι τὸν κύριον, ὅτι ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἀπέστειλέ σε τοῦ ἀνακαινίσαι τὰ πνεύματα αὐτῶν.*

Von einer *σφραγίς*, einem Siegel, war auch schon Sim. VIII, 2, 2. 4 die Rede. Es ist da neben dem Kranz, den bloss die Märtyrer erhalten, ein auszeichnender Schmuck zweiten Ranges für solche, die, ohne zu leiden, um des Gesetzes willen Trübsal erfahren oder wenigstens das Gesetz treu gehalten haben. Auf die Taufe kann sich also hier die *σφραγίς* nicht beziehen. Anders verhält es sich in Sim.

VIII, 6, 3. Hier ist die Rede von Gläubigen, die das Siegel empfangen aber dasselbe verletzt und nicht intakt bewahrt haben. Sie sollen nun, wenn sie die Erklärung hören, um die Hermas den Engel bittet, zur Busse ermuntert werden, damit sie das Siegel wieder erhalten. Der erste Empfang des Siegels liegt also hier offenbar am Anfang des Glaubenslebens und kann sich auf nichts anderes als auf die Taufe beziehen, die ja auch in Sim. IX als *σφραγίς* bezeichnet wird. Durch die Taufe wird den Gläubigen gleichsam ein Siegel aufgedrückt, das ihn als einen Knecht Gottes kennzeichnet (Apok. 7, 2 3; Ez. 9, 4). Sind die Gläubigen den mit der Taufgnade verbundenen Verpflichtungen nicht nachgekommen, so haben sie das Siegel verletzt und müssen die Erneuerung desselben durch Busse erlangen.

Wenn bei dieser Wiedererlangung des Siegels oder eines Siegels (*σφραγίδα* ohne Artikel) Bezug genommen wäre auf die Mitteilung der *σφραγίς*, wovon in Sim. VIII, 2, 2. 4 die Rede ist, dann stände es um unsere Stelle sehr bedenklich und müsste angenommen werden, dass an derselben ein Interpolator nachträglich eingegriffen hat. Denn es unterliegt keinem Zweifel, dass dort an eine Erneuerung des Taufsiegels absolut nicht gedacht ist. Jener Stelle wäre also im angenommenen Fall in Sim. VIII, 6, 3 eine falsche Deutung und Beziehung gegeben. Allein es ist nicht zu beweisen, dass in Sim. VIII, 6, 3 auf Sim. VIII, 2, 2. 4 reflectirt ist. An der letzteren Stelle ist von einem Siegelring die Rede, die der Erzengel Michael gewissen Gläubigen als eine Auszeichnung schenkt, in Sim. VIII, 6, 3 dagegen von einer *σφραγίς*, die der Bussengel denen schenkt, die das Taufsiegel nicht intakt bewahrt haben. Dass aber der Verfasser von Sim. VIII die Bussgnade und ihre Wirkung als Erneuerung der Taufgnade und ihrer Wirkung auffasst, dagegen ist nichts einzuwenden. Hätte in Sim. VIII, 6, 3 der Verfasser von Sim. IX eingegriffen, dann hätte er nicht gezögert, das Taufsiegel als Siegel des Sohnes Gottes zu charakterisiren (cf. Sim. IX, 16). Wir finden also keinen Grund, um die Worte *ἵνα ἀκούσαντες — τὰ πνεύματα αὐτῶν* in Sim. VIII, 6, 3 für eine Interpolation zu erklären. Aus

der Beziehung aber, in die hier die *μετάνοια* zur Taufe gesetzt wird, kann wiederum nicht geschlossen werden, dass mit der *μετάνοια* ein neues Wasserbad verbunden gewesen sei.

Ebensowenig können wir eine Interpolation annehmen innerhalb der Stelle Sim. VIII, 6,4, wo diejenigen, deren Zweige dürr und von einer Motte zerfressen waren, charakterisirt werden als *οἱ ἀποστάται καὶ προδόται τῆς ἐκκλησίας καὶ βλασφημήσαντες ἐν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν τὸν κύριον, ἔτι δὲ καὶ ἐπαισχυνθέντες τὸ ὄνομα κυρίου, τὸ ἐπικληθὲν ἐπ' αὐτούς*. Es könnte allerdings scheinen, als ob die letzten Worte *ἔτι δὲ καὶ — τὸ ἐπικληθὲν ἐπ' αὐτούς* ausdrücken sollten, dass es sich bei diesen Leuten nicht bloss um einen Abfall von Gott handle, sondern auch um eine Verleugnung von Christus, dessen Name bei der Taufe über ihnen angerufen wurde. Doch ist das blosser Schein. Der Name kann dem Zusammenhang nach nur der Name des Herrn sein, denn die betreffenden Leute in ihren Sünden gelästert haben. Dieser Herr ist aber Gott. Denn auch sonst wird sowohl in der mit Sim. VIII zusammengehörigen Sim. VI (2) als auch in Sim. VIII selbst nur die Lästerung des Herrn d. h. Gottes und der Abfall von Gott als die Sünde zum Tode bezeichnet (Sim. VIII, 8,2; 9,1.2; 10,3). Man hat auch abgesehen davon gar keinen Grund, bei dem Namen, der über den betreffenden Personen angerufen ist, an den Namen Christi zu denken. Denn die ganze Phrase *τὸ ὄνομα κυρίου τὸ ἐπικληθὲν ἐπ' αὐτούς* ist alttestamentlich bezw. jüdisch, wie die folgenden Stellen beweisen: Amos 9,12; Jes. 43,7; 63,19; Jer. 7,10. 11. 30; 14,9; 15,16; 39,34; 41,15; Dan. 9,18; 2. Chron. 7,14; Sir. 36,17; Bar. 2,15. 26; Ps. Sal. 9,18; 4. Esra 4,25; 10,22¹⁾. Ob man die angeführten Worte auf die Taufe zu beziehen hat, ist nicht sicher. Wenn dem so ist, dann folgt daraus einfach, dass der Verfasser von Sim. VIII die Taufe lediglich als Taufe auf den Namen Gottes aufgefasst hat.

Hiemit ist nun bereits auch über die Stelle Sim. VIII,

1) Die Stellen nach Spitta, Der Brief des Jakobus, S 65.

16,³ entschieden, wo von denen, deren Zweige dürr und nur wenig grün waren, wenigstens anerkannt wird: *οὐδέποτε δὲ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀπέστησαν καὶ τὸ ὄνομα ἡδέως ἐβάστασαν καὶ εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν ἡδέως ὑπεδέξαντο τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ*. Auch hier ergibt sich schon aus dem Zusammenhang, dass unter *τὸ ὄνομα* der Name Gottes zu verstehen ist. Unmittelbar vorher und unmittelbar nachher ist von Gott bezw. den Knechten Gottes die Rede. Vom Namen Christi oder des Sohnes Gottes redet erst der Verfasser von Sim. IX, aber der sagt es dann auch mit deutlichen Worten (Sim. IX, 13, 2. 3; 14, 5. 6; 15, 3; 28 5).

Eine Interpolation dagegen findet sich am Schluss von Sim. VIII, 11,¹ in den Worten: *ἀλλὰ μακρόθυμος ὢν ὁ κύριος θέλει τὴν κλήσιν τὴν γενομένην διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ σώζεσθαι*. Unmittelbar vorher geht der Auftrag des Bussengels an Hermas: „Gehe hin und sage allen, dass sie sich bekehren, und sie werden Gott leben. Denn der Herr hat mich aus Erbarmen gesandt, allen Busse anzubieten, wenn auch einige davon wegen ihrer Werke dessen nicht mehr wert sind“. Der Satz *ἀλλὰ μακρόθυμος ὢν ὁ κύριος κ. τ. λ.* ist dahinter ein überflüssiger und in seiner Überflüssigkeit störender Anhang. Es wird darin nur in spezifisch christlicher Fassung wiederholt, was bereits gesagt ist. Und eben aus der Absicht, ein entschieden christliches Element in den Zusammenhang hereinzubringen, erklärt sich die Interpolation. Von einer Berufung durch den Sohn Gottes ist auch sonst nirgends in Sim. VIII die Rede. Im Eingang derselben wird nur von solchen gesprochen, die im Namen des Herrn d. h. Gottes berufen sind. Lässt man darum den genannten Satz aus, so entsteht durchaus keine Lücke. Vielmehr schliesst 11,² unmittelbar an den ursprünglichen Teil von 11,¹ an. Hält man die Ausscheidung des ganzen Satzes: *ἀλλὰ μακρόθυμος* etc. für zu weitgehend, so muss man wenigstens annehmen, dass die Worte *διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* eine Korrektur sind für *δι' αὐτοῦ*.

Der Verfasser von Sim. VIII hat keinen Sohn Gottes gekannt und kann darum auch Jesus diese Würde nicht

zugeschrieben haben. Daraus folgt nun aber nicht, dass der Verfasser von Sim. VIII der historischen Person Jesu keinerlei Bedeutung zuerkannt habe. Doch kann er für ihn nicht mehr gewesen sein als ein menschliches Werkzeug des Erzengels Michael. Und sowenig als unser Verfasser in Jesus den präexistenten Sohn Gottes erschienen sieht, so wenig schreibt er ihm eine wirkungsvolle Postexistenz zu, vielmehr bleibt die Leitung der Gemeinde in der Hand des Erzengels Michael und anderer ihm untergeordneter Engel, speciell des Bussengels.

Eingriffe in den ursprünglichen Text von Sim. VIII sind nun aber vielleicht auch noch an andern Stellen zu konstatiren. Ein solcher Eindruck kann entstehen bei Sim. VIII, 7, 5. 6. Da sagt in 5^a der Hirte von gewissen Leuten, die sich eifersüchtigen Haders um den Vorrang schuldig gemacht hatten, dass sie, nachdem sie seine Gebote vernommen hatten, eilig Busse gethan und Wohnung im Thurm erlangt hätten. In 5^b heisst es dann weiter: „Wenn aber einer wiederum zum Hader sich kehren sollte, wird er aus dem Thurme hinausgeworfen werden und sein Leben verlieren“. Hier wird also vorausgesetzt, dass solche, die Busse gethan und in dem Thurm Aufnahme gefunden haben, rückfällig werden können und aus dem Thurm wieder entfernt werden. Dies nun scheint im Widerspruch zu stehen mit der Erklärung in Sim. VIII, 6, 2: „Von welchen er sah, dass ihr Herz rein werden, und dass sie ihm von ganzem Herzen dienen würden, denen gab er die Busse, bei welchen er dagegen sah, dass sie in ihrer Arglist und Verdorbenheit nur Busse heucheln würden, denen verlieh er keine Busse, damit sie seinen Namen nicht aufs Neue schändeten“. Ein Rückfall von solchen, denen der Herr die Gnade der Busse verliehen hat, und die als solche in den Thurm Aufnahme gefunden haben, scheint hiemit ausgeschlossen zu sein. Im Blick hierauf kann man geneigt sein, die zweite Hälfte von Sim. VIII, 7, 5 und wohl auch den Paragraph 6, der damit zusammenzuhängen scheint, als nachträglichen Zusatz auszuschneiden. Der Gedanke einer Wiederausstossung aus dem Thurm ist dem Verfasser von Sim. VIII sonst fremd.

Er wird erst beim Verfasser von Sim. IX gefunden ¹⁾).

Endlich müssen wir auch von dem Schlusssatz von Sim. VIII, d. h. von den Worten in 11,⁵ behaupten, dass sie kein ursprünglicher Bestandteil unserer Similitudo sind. Sie enthalten die Überleitung zu Sim. IX und stammen ohne allen Zweifel vom Verfasser dieser letzteren Similitudo, die, wie wir sehen werden, späteren Ursprungs ist.

Das Bild, das wir durch Sim. VIII vom Zustand der Kirche, speciell der römischen Gemeinde, bekommen, ist nicht erfreulich. Wohl ist da eine Anzahl von Märtyrern und Bekennern und gesetzestreuen Gläubigen, die als wahre Glieder des Gottesreiches sich erweisen, aber von der grossen Masse gilt das nicht. Da gibts Apostaten, Verräter der Gemeinde und Gotteslästerer, Leute, die ihre Handelsinteressen zum Abfall gebracht haben, oder die, durch ihren Reichtum zu Ansehen gekommen, lieber mit den Heiden als mit den Gerechten leben. Andere lassen sich durch heuchlerische Falschlehrer bereden, oder verfallen in Zweifel und veranlassen Spaltungen oder machen ihrem Glauben Unehre durch Eifersucht wegen des Vorrangs, Verleumdung, Streit und andere Werke der Ungerechtigkeit. Sie alle haben, soweit ihnen das überhaupt noch möglich ist, Busse und zwar rasche Busse nötig.

Mit Hilfe dieser Andeutungen über den Zustand der Gemeinde müssen wir auch die Zeit, in der Sim. VIII geschrieben worden ist, soweit als möglich zu bestimmen suchen. Schon mit den Mandata sahen wir uns in die Zeit Hadrians hineingeführt. Die Similitudines VI—VIII gehören ohne Zweifel ebenfalls derselben an. Der Stand der Dinge, wie er in Sim. VIII geschildert wird, scheint uns damit wohl im Einklang zu sein. Das gilt in erster Linie von der Verweltlichung, die nach dem Zeugnis des Verfassers in der Gemeinde weit um sich gegriffen hat, aber nicht weniger von der Verfolgung. Was die letztere betrifft, so

1) In § 6 hat man (z. B. Funk) Rücksichtnahme auf Matth. 23,⁶⁻¹² finden wollen. Doch ist das keineswegs sicher. Der Verfasser kann auch Mand. V und Mand. XI (8. 12) im Auge haben.

bekommt man, namentlich wenn man damit Sim. IX, 28 vergleicht, den Eindruck, dass sie im Augenblick nicht akut gewesen ist. Der Verfasser kennt solche, die um des Gesetzes willen gelitten oder Drangsal erduldet haben, aber das bezieht sich offenbar auf ältere Fälle, während nichts darauf weist, dass im Augenblick die Verfolgung unmittelbar im Gange ist¹⁾. Dass passt sehr wohl zur Regierung Hadrians. Denn indem er die Anklage gegen die Christen und ihre Bestrafung in streng gesetzliche Bahnen leitete, hat seine Regierung den Christen ruhigere Zeiten gebracht, wenn sie auch gewiss keineswegs ganz friedlich verlaufen ist. Auch was der Verfasser von Sim. VIII von Irrlehrern andeutet, führt nicht über die Regierung von Hadrian hinaus. Er redet von Heuchlern, die fremde und thörichte Lehren einführen und damit die Knechte Gottes beschwätzen und verderben, indem sie speciell diejenigen, die gesündigt haben, abhalten, Busse zu thun. Man hat in diesen Leuten gnostische Irrlehrer sehen wollen. Doch reicht die in Sim. VIII, 6, 5 ff. gegebene Charakteristik zu dieser Annahme nicht aus. Es sind hier wie in Mand. XI einfach gewinnstüchtige Betrüger angedeutet, die aus dem christlichen Lehrerberuf ein vorteilhaftes Geschäft zu machen suchen. Missbrauch der paulinischen Gnaden- und Erwählungslehre würde z. B. vollkommen erklären, was von ihnen gesagt wird.

Die Similitudines VI, VII, VIII gehören, wie wir sahen, zusammen und sind eine Ergänzung zu den Mandata. Sie sind zwar ohne Zweifel nicht unmittelbar gleichzeitig mit diesen geschrieben, aber wohl nicht lang darnach hinzugefügt worden.

Wenn die genannten drei Stücke heute einen Teil der Similitudines bilden und also selber diesen Namen tragen, so wird das doch nicht von Anfang an der Fall gewesen sein. Genau besehen haben wir es dabei nicht mit Similitudines zu thun. Die drei Stücke sind vielmehr Visionen

1) Auf Sim. VIII, 10, 4 kann man sich dagegen nicht berufen. Der Text ist hier sehr zweifelhaft. Ursprünglich stand hier wohl nur: *καὶ φοβῶνται* = sie fürchten, ängstigen sich noch.

geradesogut als es die 4 ersten Visionen sind. Auch den Mandata ist durch die Einleitung in Visio V der Charakter einer grossen, in verschiedene Unterabteilungen zerfallenden Vision aufgedrückt. Als zu den 4 ersten Visionen Visio V mit den Mandata und ferner Sim. VI—VIII hinzugefügt war, bestand also unser Buch thatsächlich aus 8 Visionen. Erst der Verfasser von Sim. I—V hat Gleichnisse in unser Buch hereingebracht und auch ausdrücklich von solchen gesprochen (cf. Sim. II, 4; V, 2, 1).

2. SIMILITUDO I—V.

Schon aus dem Bisherigen hat sich uns ergeben, dass diese 5 ersten Similitudines erst nachträglich hinter den Mandata und vor Sim. VI eingeschoben sind. Die Frage, wie dies kommt, wollen wir vorläufig ruhen lassen, bis wir die einzelnen Stücke selbst näher untersucht haben.

Der Grundgedanke, der in Similitudo I vom Bussengel vorgetragenen Belehrung ist der, dass der Diener Gottes in der Stadt, in der er wohnt, d. h. überhaupt hier auf Erden ein fremder Beisasse ist und sein Bürgerrecht hat in einer andern, fern von hier gelegenen Stadt, d. h. im Himmel, wo er denn auch künftig Wohnung nehmen will. Ein solcher Gedanke ist bereits dem Judentum nicht fremd. So erklärt z. B. Philo (de confus. ling. 17): „Alle Frommen sind Fremdlinge auf Erden und haben ihre Heimat in dem himmlischen Ort, wo sie Bürger sind“. Auch im 4. Esra findet sich diese Vorstellung, die hier als „Gleichnis“ eingeführt wird. Es heisst da (7, 6—9): „Es gibt eine erbaute Stadt, die ist in einer Ebene gelegen und ist alles Guten voll; der Eingang aber dazu ist eng und führt an Abgründen hin Wenn nun jene Stadt jemandem zum Erbteil gegeben wird, wie wird der Erbe sein Erbteil in Besitz nehmen können, wenn er nicht vorher den gefährlichen Weg dahin durchschritten hat“? Dem Christentum ist jener Gedanke nicht minder geläufig. „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige“ sagt der Hebräerbrief (13, 14) und „unser Bürgerrecht ist

im Himmel" der Philipperbrief (3, 20). Auch in den Vorstellungen der Apokalypse (21, 2. 3. 9 ff.) und des Galaterbriefs (4, 25. 26) vom oberen oder himmlischen Jerusalem kommt jener Gedanke zum Ausdruck. Indem nun in Sim. I die beiden Städte, welche den irdischen, vorübergehenden Wohnplatz der Diener Gottes und ihre himmlische Heimat darstellen, einander so gegenübergestellt werden, dass sie zwei verschiedene Staatswesen mit eigenem Herrn und eigenem Gesetz bilden, werden daraus die von selbst sich ergebenden Consequenzen gezogen. Der Bürger jener himmlischen Stadt, der nach dem Gesetze der letzteren lebt, muss gewärtig sein, dass der Herr dieser irdischen Stadt früher oder später ihm erklärt: entweder füge dich meinen Gesetzen oder gehe aus meinem Lande. Will nun der Bürger der himmlischen Stadt nicht sein eigenes Gesetz verleugnen und sich damit den Zugang zu seiner Stadt verschliessen, so bleibt ihm nichts übrig, als diese irdische Stadt zu verlassen, um nach der seinigen sich aufzumachen und ungestört und freudig nach seinem Gesetz zu leben. Damit ist alle Halbherzigkeit verurteilt und erwiesen, wie thöricht es für einen Diener Gottes ist, sich in dieser Welt auf die Dauer einzurichten, nicht bloss in ihr sondern auch mit ihr zu leben, darin Häuser, Güter und Äcker zu erwerben und Geschäfte zu treiben und sein Herz daran zu hängen. Das alles soll nun freilich nicht dazu dienen, um den Reichtum zu verurteilen, sondern um zum rechten Gebrauch desselben anzuleiten. Der Reichtum ist von Gott verliehen. Aber man soll ihn nicht gebrauchen wie die Heiden, sondern damit Gott die Dienste leisten, zu denen er ihn verliehen hat. Statt Äcker gilt es darum bedrängte Seelen zu kaufen und der Wittwen und Waisen sich anzunehmen. Auf diese Weise erwirbt sich der Diener Gottes solche Äcker, Güter und Häuser, die er wiederfindet, wenn er einmal in seiner Stadt sich niederlassen wird. Diese Similitudo läuft also auf eine Anspornung zu frommer Wohlthätigkeit hinaus, wie wir sie auch schon in Visio III, 9 und in der zweiten Hälfte von Mandatum II gefunden haben. An diese erinnert auch der Gedanke, dass

der Diener Gottes vom Herrn mit einer *διακονία* betraut oder ihm gegenüber zu *διακονίαι* verpflichtet ist.

Mit dem ganzen Hermasbuch aber, soweit wir es bisher behandelt haben, hat Sim. I die neutrale Färbung, die Vermeidung aller spezifisch christlichen Glaubensvorstellungen gemeinsam. Und da von irgendwelchen ernstlichen Differenzen keine Rede ist, so werden wir auch Sim. I auf die Rechnung desselben Verfassers setzen dürfen, von dem die bisher behandelten Teile des Hermasbuches in ihrer ursprünglichen Gestalt herrühren. Er hat hier eine weitere Fortsetzung oder Ergänzung zu seiner Arbeit geliefert.

Wenn nun auch, wie gesagt, spezifisch christliche Glaubensvorstellungen in Sim. I fehlen, an Worte und Gleichnisse Jesu wird man bei der Lektüre von Sim. I fortwährend erinnert. Man denke an das Wort: „Was nütze es den Menschen, so er die ganze Welt gewänne“ etc., ferner an das Gleichnis vom reichen Thoren und vom ungerechten Haushalter, oder an das Wort: „Sammelt euch nicht Schätze auf Erden“ etc. (Matth. 6, 19. 20), sowie an das andere: „Und jeder, der verlassen hat Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird vielmal mehr empfangen und ewiges Leben ererben“ (Matth. 19, 29). Freilich enthält auch die spätere jüdische Literatur bereits dieselben Gedanken, cf. Sir. 4, 1–4; Tob. 4, 7–11; Test. Issach. 5. 7; 4. Esra 7, 77.

Bestimmte Anhaltspunkte, um die Zeit der Abfassung zu bestimmen, enthält Sim. I nicht. Doch ist im Allgemeinen charakteristisch einesteils die Voraussetzung, dass der Diener Gottes stets der Gefahr ausgesetzt ist, aus der Stadt, in der er wohnt, ausgewiesen zu werden, falls er nicht bereit ist, das Gesetz seiner himmlischen Heimat zu verleugnen, andernteils die ernstliche Warnung, sich in dieser irdischen Stadt durch Erwerb von Häusern, Äckern, Gütern oder durch Geschäftsbetrieb dauernd einzurichten und es in der Verwendung ihrer Mittel den Heiden gleichzutun. Die erste Wahrnehmung weist auf eine Zeit, in der die Gefahr der Ausweisung bzw. des eigentlichen Marty-

riums fortwährend über dem Haupt des Gläubigen schwebt. Die andere Wahrnehmung zeugt von einer um sich greifenden Verweltlichung der Kirche, deren Mitglieder in dieser Welt sich mehr und mehr einleben und in der Sucht nach Besitz und Erwerb sowie in ihrem geschäftlichen Umtrieb zum Teil von den Heiden wenig unterscheiden. Wenn wir annehmen, dass Sim. I nicht allzulange nach den Mandata und Sim. VI—VIII, also wohl auch noch unter Hadrian geschrieben ist, so dürfte dazu die geschilderte Lage der Kirche sehr wohl passen. Denn dass nach Hadrians Edikt der Christ nur noch, wie Mommsen meint, wegen des ihm zur Last gelegten nichtreligiösen Vergehens zur Rechenschaft habe gezogen werden dürfen, davon kann keine Rede sein. Hadrian hat den Christenprocess lediglich in streng gesetzliche Formen eingeschränkt ¹⁾.

In Similitudo II geben der Weinstock und die Ulme dem Hirten Gelegenheit, dem Hermas zeigen, wie Reiche und Arme unter den Dienern Gottes einander ergänzen und fördern sollen. Wie der Weinstock die Ulme nötig hat, um sich an ihr emporranken und gesunde Frucht bringen zu können, so hat der Reiche, der wegen seines Reichtums sehr wenig zum Bekenntnis und Gebet vor dem Herrn kommt, das bei Gott wohlgefällige und vielvermögende Gebet des Armen nötig, dem er dann zum Dank dafür, aber auch schon im Glauben, dass Wohlthun ihm von Gott belohnt werde, rückhaltslos seinen Reichtum zur Verfügung stellen muss.

Diese Similitudo ist sehr merkwürdig. Deutlicher als Visio III aber auch als Sim. I konstatirt sie den Riss, der durch die Gemeinde geht und Reiche und Arme von einander scheidet. Deutlicher als wir es sonst bisher bei Hermas fanden, wird auch die Verweltlichung des reicheren Theils der Gemeinde anerkannt. Der Reiche hat keine Zeit zum Bekenntnis und Gebet vor Gott. Ernstliche und eifrige

1) Cf. Max Conrat, Die Christenverfolgungen etc. Leipzig, Hinrichs, 1897, S. 16 ff. Anm. 32.

Frömmigkeit herrscht nur im Kreise der Armen. Und dieser Stand der Dinge gibt unserem Verfasser nicht einmal Anlass, den Reichen zu tadeln, sondern er wird von ihm ganz natürlich gefunden. Der Reiche kann auch ferner in der Erfüllung seiner religiösen Pflichten träge bleiben, er hat ein einfaches Mittel, um alles gut zu machen. Er braucht nur in ausgedehntem Maasse Wohlthätigkeit gegenüber dem Armen zu üben. Damit erreicht er einen doppelten Vorteil. Nicht bloss dass er mit seinem Wohlthun an und für sich ein grosses, Gott wohlgefälliges und verdienstliches Werk verrichtet und der ihm von Gott auferlegten Dienstleistung genügt, er veranlasst dadurch auch den Armen für ihn einzutreten mit seinem Gebet, das bei Gott viel vermag. Es sind Gedanken des späteren Judentums, womit der Verfasser hier operirt. So lesen wir z. B. Tob. 4, 10, 11: „Barmherzigkeit errettet vom Tod . . . vor dem Höchsten ist Barmherzigkeit für alle, die sie üben, ein gutes Opfer“, ferner Tob. 12, 9: „Wohlthätigkeit errettet vom Tod und reinigt von jeglicher Sünde“ und andererseits Sirach 32, 21: „Das Gebet des Elenden (oder Armen) dringt durch die Wolken“ etc.

Similitudo II verrät deutlich, dass sie in einem Zuge mit Sim. I geschrieben ist. Es wird darin nur ein einzelner Punkt, der bereits in Sim. I eine grosse Rolle gespielt hat, das Verhältnis des Reichen zum Armen und die auf dem ersteren ruhende Pflicht der Wohlthätigkeit noch genauer erörtert. Die religiöse Haltung wie auch die Sprache ist hier und dort dieselbe. Speciell begegnen wir auch hier wieder dem Begriff *διακονία*.

Mit Similitudo III und IV verhält es sich ähnlich. Der Bussengel geht hier in seiner Belehrung aus von den Bäumen in der Winters- und Sommerszeit, wozu wohl Henoch 3 und 4 den Anlass gegeben hat. Beide Similitudines ergänzen einander. Wie im Winter alle Bäume ohne Unterschied gleich entlaubt und verdorrt erscheinen, so lassen sich auch in dieser Welt Gerechte und Sünder nicht unterscheiden. Wie dagegen im Sommer im Unterschied von den dürren Bäumen die gesunden grünen und Frucht

tragen, so werden in jener Welt, d. h. wenn der Tag der Barmherzigkeit des Herrn anbricht, die Diener Gottes offenbar werden, während die Sünder und Heiden wie dürre Bäume dem Feuer anheimfallen. Darum gilt es, Frucht zu bringen für die künftige Welt, und in dieser Welt dem Herrn zu dienen. Und dies ist möglich, wenn man sich nicht vielen Geschäften sondern nur einem einzigen hingibt. Vielgeschäftige Leute werden dem Herrn entfremdet und erreichen nichts mit ihrem Gebet.

Die beiden Similitudines erinnern an das Gleichnis vom Unkraut unter dem Waizen bei Matthaeus (13, 24 ff.) und noch mehr an das Gleichnis vom Netz (13, 47 ff.), da in dem ersteren die verschiedene Saat schon vor der Ernte erkennbar ist, während im letzteren das Netz die Fische zunächst unterschiedslos durcheinander enthält. Weiter drängt sich noch besonders der Gedanke an Matth. 3, 10 und 7, 16–19 auf.

Ohne Zweifel sind die Sim. III und IV vom gleichen Verfasser und zur selben Zeit geschrieben wie Sim. I und II. Der Gegenüberstellung der beiden Städte in Sim. I entspricht in Sim. III und IV die Gegenüberstellung der Sommers- und Winterszeit d. h. der beiden Welten. Ähnlich wie in Sim. I warnt der Verfasser vor Verweltlichung und dem Treiben vieler Geschäfte, und dabei kehrt der Gedanke wieder, den wir fast ebenso in Sim. II in Bezug auf den Reichen ausgesprochen gefunden haben, dass wer viel Geschäfte treibt, auch viel sündigt, weil er von diesen Geschäften völlig in Beschlag genommen den Dienst des Herrn versäumt. Auch sonst ist die Sprache und die religiöse Färbung von Sim. III und IV wesentlich dieselbe wie in Sim. I und II.

Schwieriger ist das Urteil über Similitudo V. Sie hat einen ersten praktischen Teil, in dem sie sich Sim. I–IV, überhaupt allen bisher behandelten Stücken des Hermasbuches nahe verwandt zeigt, und einen zweiten christologischen Teil, durch den sie sich davon scharf unterscheidet. Die Frage nach dem Verhältnis von Sim. V zu Sim. I–IV, überhaupt zu den älteren Bestandteilen des Buchs, wird

demnach bestimmt durch die Frage nach der Composition von Sim. V. Wir müssen darum auf diese einen genaueren Blick werfen.

Während Hermas an einem Fasttag auf einem Berge sitzt, tritt der Hirte zu ihm und fragt ihn, was er so früh hier thue. Die Antwort lautet: „weil ich Station halte“, was dann weiter erklärt wird als gleichbedeutend mit: „weil ich Fasten halte“. Der Ausdruck *σταθίωνα ἔχειν* ist bis jetzt noch nicht erklärt. Ich habe ihn früher zurückgeführt auf das hebräische *שמר משמרת*, was ebensowohl bedeutet: „ich halte ein Gebot“ als: „ich halte Wache“. Ein helleres Licht fällt indessen, wie ich glaube, auf jene Ausdrucksweise, wenn ich daran erinnere, dass bei den Juden nicht bloss die Priester und Leviten sondern auch das Volk selbst in 24 Dienstklassen (*משמרות*) eingeteilt war, wovon abwechselungsweise je eine während des täglichen Opfers vor Gott stehen und das Volk vertreten sollte. Von dieser „Standmannschaft“ (*מעמד*) pflegte übrigens nur eine Deputation nach Jerusalem hinaufzugehen, während die übrigen verpflichtet waren, die mittleren Tage der Woche (Montag bis Donnerstag) mit Fasten, Beten und Schriftlektionen in der Synagoge zuzubringen¹⁾. Von dieser Verpflichtung der jüdischen Laien, von Zeit zu Zeit vor Gott zu stehen (*מעמד*), wird der Ausdruck *σταθίωνα ἔχειν* herrühren, und im Zusammenhang mit der damit verbundenen Verpflichtung zum Fasten wird der Ausdruck, der eigentlich „seinen Stand haben vor Gott“ bedeutet, die Bedeutung „Fasten halten“ bekommen haben. Dass Hermas nicht zu Hause oder am kirchlichen Versammlungsort „Station hält“, sondern im Freien, auf einem Berge, hängt wohl damit zusammen, dass die Juden an den Fasttagen die öffentlichen Gebete nicht in der Synagoge sondern auf freien Plätzen oder am Meeresstrand hielten²⁾. Vom Judentum aus scheint also der Ausdruck ins Christentum einge-

1) Taanith, 4, 1-4.

2) Schürer, Gesch. des jüd. Volks etc. 2. A. II, S. 372.

drungen zu sein. Bemerkenswert ist übrigens, dass der Hirte den Ausdruck *στανίωνα ἔχω* zunächst gar nicht versteht, und dass Hermas ihm den Sinn desselben erst erklären muss.

Mit einem so äusserlichen Fasten nun, wie es Hermas übt, ist der Hirte nicht einverstanden. Es hat, obwohl zur Ehre Gottes vollbracht, doch keine Bedeutung, da man dabei nichts für seine Gerechtigkeit thut. An Gott glauben, den Herrn fürchten, jeder bösen Begierde und bösen That sich enthalten und die Gebote des Herrn befolgen, das ist das wahre Gott wohlgefällige Fasten. Damit will übrigens der Hirte dem eigentlichen Fasten keineswegs jeden Wert absprechen. Es kann die Bedeutung eines opus supererogationis bekommen, aber nur wenn man es in der rechten Weise übt. Zu dem Zweck erzählt der Hirte dem Hermas ein Gleichnis. Es ist das Gleichnis von dem treuen und geschätzten Slaven, dem der Herr bei seiner Abreise den Auftrag gibt, seinen Weinberg zu umzäunen, und dem er dafür die Freiheit verspricht. Der Slave vollführt nicht nur den ihm gegebenen Auftrag, sondern gräbt auch noch, um das Unkraut zu entfernen, den Weinberg um. Der Herr ist bei seiner Rückkehr damit ausserordentlich zufrieden, ruft seinen Sohn und seine Freunde, verkündet ihnen den Ruhm des Slaven und setzt diesen unter ihrem Beifall zum Miterben des Sohnes ein. Nach einigen Tagen gibt der Herr ein Gastmahl und schickt davon zahlreiche Gerichte seinem Slaven. Dieser behält aber davon nur das Notwendigste für sich und verteilt das Übrige unter seine Mitslaven, worüber der Herr mit Sohn und Freunden sich wiederum ausserordentlich erfreut zeigt.

Die Erklärung, die nun von dem Gleichnis gegeben wird, ist diese. Will man nicht bloss die Gebote Gottes halten, sondern noch etwas darüber Hinausgehendes leisten und sich besondere Fastenübungen auflegen, so haben diese nur Wert vor Gott, wenn man sein Herz von allen Eitelkeiten dieser Welt reinigt und den Aufwand, den man am Fasttag ohne zu fasten gemacht hätte, Wittwen und Waisen und Armen zu Gute kommen lässt. Blickt man nun von

dieser Erklärung aus auf das Gleichnis selbst zurück, so ergibt sich für die einzelnen Züge des Gleichnisses die folgende Bedeutung. Der geschätzte Slave ist ein besonders eifriger Diener Gottes. Der Weinberg ist das menschliche Herz und Leben, das durch die Gebote des Herrn vor schädlichen Einflüssen geschützt werden muss, wie der Weinberg durch Umzäunung vor fremden Eindringern. Die Reinigung des Weinbergs von Unkraut bedeutet die Reinigung des Herzens von den Eitelkeiten der Welt. Und dass der Slave die von seinem Herrn ihm übersendeten Speisen soviel möglich unter seine Mitsclaven verteilt, geht darauf, dass der Diener Gottes, was er durch Fasten von dem ihm von Gott zum Niessbrauch gegebenen Mitteln erübrigt, den ärmeren Brüdern zukommen lässt. Man sieht: in dieser Erklärung spielen der Sohn und die Freunde des Herrn, die Freilassung des Slaven und seine Einsetzung zum Miterben des Sohns durchaus keine Rolle. Es zeigt sich auch, dass diese Züge innerhalb des Gleichnisses selbst nicht ursprünglich sein können. Zunächst ist schon gar nicht einzusehen, warum der Herr dem Slaven für die einfache Arbeit der Umzäunung des Weinbergs die Freiheit verspricht. Davon ist offenbar nur die Rede, weil es die Vorbedingung ist für die spätere höhere Ehrung d. h. die Einsetzung zum Miterben des Sohns. Aber weder das eine noch das andere kommt in dem Gleichnis zur Ausführung. Vielmehr erscheint der Slave eben auch nachher wieder als Slave des Herrn neben andern Mitsclaven. Man wird also in 2,² den Satz *καὶ ταύτην — καὶ ἐλεύθερος ἔσῃ παρ' ἐμοί*, ferner den ganzen Abschnitt 2, 6–8 und in Verbindung damit auch in 2,¹¹ die Worte *καὶ συγκαλεσάμενος — τῷ νίῳ αὐτοῦ* zu streichen haben. Erst wenn man das gethan hat, kommt auch die Erzählung von der Übersendung der Speisen an den Slaven zu ihrem Recht. Diese hat hinter der Einsetzung des Slaven zum Miterben des Sohns gar keine Bedeutung mehr. Streicht man dagegen jene Stellen, so besteht die thatsächliche Anerkennung des Slaven und seiner Dienste seitens des Herrn gerade in der Übersendung der Speisen.

Hiemit sind das Gleichnis bezw. die Allegorie und ihre Erklärung in volle Übereinstimmung mit einander gebracht. Auf die angeführte Erklärung des Gleichnisses folgt in 3, 8. 9 ein ganz deutlicher formeller Abschluss, hinter dem man nichts mehr erwarten kann. Nichtsdestoweniger folgt in den c. c. 4—7 eine zweite christologische Deutung des Gleichnisses. Diese kann, da sie eine neue Deutung ist und hinter jenem Abschluss kommt, nicht ursprünglich sein, und dies bestätigt sich dadurch, dass diese neue Deutung vorzüglich mit denjenigen Zügen des Gleichnisses rechnet, die wir bereits als nachträglich eingefügt erkannt haben.

Die neue Deutung ist diese. Das Feld ist die Welt. Der Herr ist Gott, der Sohn der hl. Geist, der Slave der Sohn Gottes. Die Weinstöcke sind das Volk, das Gott selbst gepflanzt. Die Zaunpfähle sind die hl. Engel des Herrn, die der Sohn beauftragt hat, sein Volk zu behüten. Die vornehmsten Engel sind die Freunde und Ratgeber des Herrn. Das ausgejätete Unkraut sind die Ungerechtigkeiten der Diener Gottes, ihre Sünden, die der Sohn Gottes sühnte durch viele Anstrengungen und die Erduldung zahlreicher Beschwerden. Die Speisen, die der Slave von der Mahlzeit des Herrn erhält und seinen Mitsclaven zuwendet, sind die Gebote, die Gott durch seinen Sohn, seinem Volke gegeben hat. Sie sind das Gesetz, das der Sohn vom Vater erhalten und womit er den Seinen die Pfade des Lebens gezeigt hat, zum Beweis, dass er Herr ist über das Volk und vom Vater alle Gewalt empfangen hat.

Darauf folgt nun noch eine Erklärung über das Verhältnis des Sohns zum Slaven. Dem hl. Geist, der schon im Voraus existirt und jede Creatur geschaffen hat, wies Gott in einem Fleische, das jener sich erwählte, Wohnung an, und dieses Fleisch, das dem Geist in aller Heiligkeit tadellos und unbefleckt diente und mit ihm in mannhafter Entfaltung seiner Kräfte Mühe und Arbeit ertrug, wurde von Gott zum Genossen des hl. Geistes gemacht. Daraus ergibt sich eine Lehre auch für die übrigen Menschen, da jedes Fleisch, in dem der hl. Geist gewohnt hat, belohnt werden muss, wenn es unbefleckt und makellos erfunden

wird. Für jeden gilt es darum, sein Fleisch rein und unbefleckt zu bewahren, damit der darin wohnende Geist ihm ein gutes Zeugnis gebe und sein Fleisch für gerecht erklärt werde. Man hüte sich, das Fleisch für vergänglich zu halten und zu meinen, dass man es missbrauchen dürfe. Wer das Fleisch befleckt, befleckt auch den Geist, der darin wohnt.

Die Christologie, die wir hier finden, ist sehr merkwürdig. Harnack hat sie die adoptianische genannt, und man kann diese Bezeichnung gelten lassen, wenn man sie richtig versteht. Was in Sim. V gelehrt wird, ist nach meiner Auffassung dies. Der Sohn Gottes, der hl. Geist, der praexistirt und alle Creatur geschaffen hat, ist in die Geschichte eingetreten, indem er sich mit einer *σάρξ*, einem gewöhnlichen Menschen, d. h. Jesus verbunden hat. Der Art nach hat er in diesem nicht anders gewohnt als in andern Menschen. Wohl aber dem Grade nach. Schon aus der Thatsache, dass der Geist oder Sohn sich dieses Fleisch extra ausgesucht hat, ergibt sich, dass er in dasselbe in ganz anderem Maasse hat eingehen, mit ihm und durch es viel weitere und höhere Ziele hat verfolgen wollen als mit andern Menschen. In dem Menschen Jesus hat der Geist oder Sohn sich voll und ganz ausgewirkt. Der Mensch Jesus ist die historische, menschliche Erscheinung des Sohnes Gottes selbst.

Dem Sohne war vom Vater das Volk, das dieser geschaffen hatte, übergeben. Und der Sohn beauftragte die Engel, dieses sein Volk zu behüten. Damit hatte der Sohn eigentlich seiner Pflicht genügt. Aber er that mehr, und zwar gerade indem er in das Menschtum eintrat. Als Menschgewordener hat er die Sünden des Volks gesühnt durch viele Anstrengungen und die Erduldung zahlreicher Beschwerden und hat dem Volke die Pfade des Lebens gewiesen, indem er ihm das Gesetz gab, das er vom Vater erhalten hatte. So bewies er, dass er, der vom Vater alle Gewalt empfangen, der Herr dieses Volkes sei, und dass seine Rolle (trotz der Slavengestalt) nicht einfach die eines Slaven sei, sondern dass ihm als dem Sohn Gottes grosse Macht und Herrschaft (*μεγάλη ἐξουσία καὶ κυριότης*) zukomme.

An und für sich hätte nun der Sohn Gottes, nachdem er im Fleisch ausgerichtet hatte, was er ausrichten wollte, das Fleisch einfach wieder ablegen oder sich von dem Menschen, mit dem er sich verbunden hatte, wieder trennen können. Allein weil der Mensch, in den der Sohn Gottes eingetreten war, sich treu und aufopfernd dem Dienst des Geistes hingegeben hatte, wurde dieser Mensch oder diese *σάρξ* zur Belohnung von Gott dem Geist oder Sohn Gottes als Genosse zur Seite gesetzt, d. h. wurde die Vereinigung des Sohnes oder Geistes mit dem Menschen Jesus, statt dass sie eine bloss vorübergehende wäre, zu einer bleibenden gemacht, oder wurde der Mensch Jesus dauernd in die Gemeinschaft des Sohnes oder Geistes und seines göttlichen Wesens aufgenommen.

Merkwürdig an dieser Christologie ist erstens, dass Menschwerdung und Erlösung die freiwillige, überverdienstliche That des Gottessohnes sind, wozu er dem Vater gegenüber nicht verpflichtet war.

Merkwürdig ist zweitens, dass in der historischen Person Christi der Sohn Gottes oder Geist und der Mensch Jesus streng unterschieden werden. Das Verhältnis von beiden Elementen ist ein moralisches und auf der Bewährung dieses moralischen Verhältnisses von Seiten des Menschen Jesus beruht es, dass der letztere für immer in die Gemeinschaft des Sohnes Gottes oder Geistes, seines göttlichen Wesens und seiner göttlichen Würde aufgenommen wird. Trotz des moralischen Verhältnisses, das während des irdischen Lebens Christi zwischen dem Sohn und dem Menschen Jesus besteht, wird doch die eine Person, die sie zusammen bilden, Sohn Gottes genannt, und ist die Mühe und Arbeit, die Christus auf sich genommen, nicht bloss des Menschen Jesus sondern auch des Sohnes oder Geistes Werk.

Weiter wäre hervorzuheben, dass beim Versöhnungswerk Christi der Tod desselben nicht ausdrücklich erwähnt wird, sondern dass nur allgemein von vielen Mühsalen und Erduldung zahlreicher Beschwerden die Rede ist. Und dazu kommt insbesondere noch dies, dass höher als sein Sühn-

werk seine Gesetzgebung gestellt wird, durch die er seine göttliche Vollmacht erwiesen hat. Das Christentum ist also in den Augen des Überarbeiters ein neues Gesetz. Es ist dieselbe Auffassung, welcher der Überarbeiter auch in Sim. VIII Ausdruck gegeben hat, indem er das Gesetz, das für die ganze Welt gegeben ward, ausdrücklich identificirte mit dem Sohn Gottes, wie er gepredigt wurde bis an die Grenzen der Welt. Der Überarbeiter konnte sich dabei auf die verwandte Vorstellung in Matth. 5—7 berufen, wie man denn auch an Matth. 28, 18 erinnert wird durch die Worte in Sim. V, 6, wo von dem Sohne gesagt wird, dass er vom Vater alle Macht empfangen habe.

Die Weise wie das Hermasbuch in eine specifisch christliche Schrift umgewandelt wurde, ist aus dieser christologischen Zuthat zu Sim. V besonders deutlich zu erkennen. In den ursprünglichen Bestandteilen des Pastor Hermae ist es der als Frau, speciell als Kirche vorgestellte heilige Geist und sind es ferner die Engel, welche das Verhältnis der Gläubigen zu Gott regeln. Bei der Umwandlung des Pastor Hermae in ein specifisch christliches Buch wird einfach der hl. Geist männlich aufgefasst und für den Sohn Gottes erklärt, der dann im Menschen Jesus, mit dem er sich verband, historisch erschienen ist.

Dass diese ganze christologische Deutung des vom Hirten erzählten Gleichnisses wie diejenigen Züge des letzteren, an die sie speciell anknüpft, kein ursprünglicher Bestandteil von Similitudo V sind, haben wir bereits aus der literarischen Analyse der letzteren gefolgert. Der Zweck der Einschaltung braucht nach dem Gesagten ebenfalls nicht mehr erörtert zu werden. Es bleibt nur noch die Frage, wie der Überarbeiter dazu gekommen ist, gerade in Sim. V eine solche christologische Explication einzufügen. Ohne Zweifel hat ihn das Gleichnis vom Weinberg selbst auf diesen Gedanken gebracht. Schon bei dem ursprünglichen Verfasser von Sim. V ist die Vorstellung von der Arbeit des Slaven im Weinberg vielleicht aus evangelischen Reminiscenzen zu erklären, speciell aus dem Einfluss des Gleichnisses von den Arbeitern im Wein-

berg, falls er sich dabei nicht eines geläufigen jüdischen Bildes bediente¹⁾. Der Überarbeiter hat sich dann später vielleicht an ein anderes evangelisches Gleichnis erinnert, an das von den bösen Weingärtnern, in welchem der Sohn es ist, der vom Herrn schliesslich in den Weinberg gesandt wird. Das ist es wohl, was dem Überarbeiter zunächst den Anstoss zu seiner christologischen Deutung des Gleichnisses gegeben hat. Bemerkt sei noch, dass der Schluss der letzteren d. h. die allgemeine Nutzenanwendung, die davon gemacht wird, deutliche Anklänge enthält an die Mandata, speciell Mand. III, IV, V.

Nachdem wir nun gesehen haben, dass die christologischen Züge im Gleichnis sowie die ganze christologische Deutung desselben eine spätere Zuthat sind, besteht kein Hindernis mehr, um Sim. V in ihrer ursprünglichen Gestalt mit Sim. I—IV unmittelbar zusammenzunehmen. Sofern das Andringen auf Wohltätigkeit im ursprünglichen Bestand von Sim. V die Hauptsache ist, zeigt sich Sim. V den vier, speciell zwei ersten Similitudines unmittelbar verwandt. Auch der Gedanke, dass ein mit Wohlthätigkeit verbundenes Fasten nicht bloss an und für sich ein verdienstliches Werk sei, sondern dem Wohlthäter auch noch die Fürbitte des Empfängers eintrage, kehrt in Sim. V geradeso wieder wie in Sim. II. Und da auch sonst Stil und Haltung dieselben sind, kann nicht gezweifelt werden, dass Sim. V in seinem ursprünglichen Bestand zugleich mit Sim. I—IV dem Buch eingefügt worden ist. Der Grundgedanke des ersten Teils von Sim. V ist ungefähr derselbe, den wir Tob. 12,8 ausgesprochen finden: „Löblich ist Gebet mit Fasten und Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“. Origenes (Hom. in Lev. X, fin., Delarue II, p. 246) behauptet freilich in quodam libello als apostolisches Wort gelesen zu haben: *Beatus est, qui etiam ieiunat pro eo, ut alat pauperem*“. Da aber nicht auszumachen ist, welche

1) Cf. die Parallele zur Parabel von den Arbeitern im Weinberg im jersalemischen Talmud, Berachoth II, fol. 5c. Wünsche, Neue Beiträge etc. S. 235; Spitta, a. a. O. S. 422 f.

Schrift hier Origenes im Auge hat, lässt sich auch nicht feststellen, ob Hermas in Sim. V davon abhängig ist.

Auf die Mandata hatte, wie wir sahen, der Verfasser unseres Buches zunächst Sim. VI—VIII folgen lassen. Wenn er nun diese drei Stücke durch Sim. I—V ergänzt, so dass es zusammen acht Stücke sind, so hat das vermutlich darin seinen Grund, dass es, wie wir zeigten, ursprünglich auch acht Mandata waren, und dass der Verfasser diesen acht Mandata nun auch acht Similitudines zur Seite stellen wollte. Sind nun wirklich die acht Similitudines ein Seitenstück zu den acht Mandata, so kann die Ergänzung der letzteren auf zwölf erst von etwas späterem Ursprung sein.

IV. SIMILITUDO IX UND X.

Nachdem Hermas die Gebote und Gleichnisse des Hirten oder Bussengels niedergeschrieben, kommt der letztere wieder zu ihm mit der Erklärung, er werde ihm jetzt alles, was ihm der hl. Geist d. h. der Sohn Gottes unter der Gestalt der Kirche gezeigt habe, noch einmal zeigen. Früher d. h. zur Zeit von Visio III konnten ihm wegen seiner fleischlichen Schwäche die Offenbarungen nicht durch Vermittlung eines Engels erteilt werden, jetzt sei er durch den Geist gestärkt, dass er auch einen Engel zu schauen im Stande sei. Habe er in dem früheren Gesicht vom Thurmbau alles schön und erhaben gesehen, wie es unter der Leitung einer Jungfrau nicht anders habe sein können, so dürfe er jetzt unter der Leitung eines Engels durch denselben Geist das Gesicht nochmals schauen, aber in anderer Weise.

Hermas wird nun vom Hirten nach Arkadien entführt, wo er von der Spitze eines Berges aus eine Ebene schaut, die von zwölf verschieden aussehenden Bergen umgeben ist. Der erste ist schwarz, der zwölfte weiss, andere sind kahl, voll Dornen und Disteln, voll dürrer oder halbdürrer Pflanzen, voll Spalten und Rissen, wasserlos, voll gefährlichen Gewürms. Wieder andere dagegen sind wasserreich, von üppiger Vegetation, voll schattiger Weideplätze oder gar voll fruchttragender Bäume¹⁾. In der Mitte der Ebene

1) Zahn (a. a. O. S. 211—218, cf. G. G. A. 1878, Nr. 2) hat vorgeschlagen, statt *Αρκαδίων Αρκιάν* zu lesen, wozu weder die Textüberlieferung noch eine sachliche Schwierigkeit Anlass gibt. Das der Hirte den Hermas nach Arkadien entführt, hat einfach darin seinen Grund, dass Arkadien das Land der Hirten ist. Auch scheint dem Hermas bei der Beschreibung der Ebene mit den 12 Bergen rings-

erhebt sich ein uralter, weisser Fels, höher als die Berge und von einem Umfang, dass er die Welt zu fassen im Stande ist. In den Fels ist ein neues Thor gehauen, das mit seinem Glanz die Sonne überstrahlt. Rings ums Thor sind zwölf Jungfrauen aufgestellt, in linnene Gewänder gehüllt, die rechte Schulter entblösst, als hätten sie eine Last zu tragen. Dann treten sechs grosse, ehrwürdige Männer auf, die andere kräftige Männer herbeirufen und ihnen den Auftrag geben, auf dem Felsen einen Thurm zu bauen. Zunächst lassen jene sechs Männer Steine aus der Tiefe emporsteigen, die von den Jungfrauen in Empfang genommen, durchs Thor getragen und zum Thurmbau übergeben werden. Der letztere geschieht auf dem Fels über dem Thor. So werden zuerst 10 glänzende, unbe-

herum wirklich ein arkadisches Landschaftsbild vorgeschwebt zu haben. Speciell im östlichen Arkadien findet man neben und nach einander mehrere von Bergen umschlossene kessel- oder muldenförmige Ebenen. Die eine oder die andere wird dem von Hermas entworfenen Bilde im Allgemeinen zu Grund liegen, wengleich Hermas dasselbe im Einzelnen seinem Zweck entsprechend frei gestaltet haben wird. Rendel Harris (Herma in Arcadia, Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis, June 1887, p. 69—83) und Robinson (Collation of the Athos Codex, Cambridge, 1888, p. 30—36) haben an die Ebene von Orchomenos gedacht. Doch leuchtet das wenig ein, zumal da bei der Einzelerklärung Berge herangezogen werden, die gar nicht zur unmittelbaren Umgebung von Orchomenos gehören. Eher könnte man an die Ebene von Pheneos denken. Da liesse sich dann die Chelydorea, später Mavron-Oros, Schwarzberg genannt, auf den ersten Berg bei Hermas beziehen, die *Τρίκρυνα* oder der Dreiquellenberg auf den achten, die von giftigen Schlangen bewohnte Sepia auf den neunten, die *Σκιάδις* auf den zehnten etc. In der Mitte der Ebene befand sich auf einer nicht unerheblichen, nach Pausanias (8, 14, 4) nach allen Seiten steil abfallenden Felsenhöhe die Akropolis von Pheneos mit dem Tempel der Athene Tritonia. Das erinnert an den Fels in der Mitte der Ebene, auf dem Hermas den Thurm gebaut werden lässt. Nur dass Hermas den Felsen zum höchsten der Berge macht. Wenn unsere Deutung richtig ist, oder wenn, was kaum zu bezweifeln ist, Hermas überhaupt eine arkadische Landschaft im Allgemeinen vor Augen gehabt hat, dann muss Hermas einmal in Arkadien gewesen sein, d. h. vermutlich daher stammen. Eine bloss literarische, etwa durch Pausanias vermittelte Bekanntschaft mit Arkadien, wie Rendel Harris annimmt, erklärt die Sache nicht. Wenn demnach Hermas seiner Abstammung nach wahrscheinlich ein Grieche gewesen ist, so muss das Jüdische in seiner Bildung aus seiner Erziehung erklärt werden, d. h. aus seinem Aufenthalt im Haus der Rode, die vielleicht eine jüdische Proselytin war, sowie aus seiner Zugehörigkeit zur römischen Christengemeinde, deren Standpunkt stark alttestamentlich-jüdisch gefärbt war.

hauene Quadersteine, dann 25, dann 35, dann 40 aus der Tiefe angebracht, womit der unterste Teil des Thurms gebaut wird.

Nach einer Pause befehlen die sechs Männer, dass nun Steine von den Bergen herbeigeschafft werden. Wiederum werden sie durch Vermittlung der Jungfrauen durchs Thor gebracht und zum Thurmbau übergeben. Es sind Steine von verschiedener Farbe, die aber alle, sobald sie auf den Bau gelegt werden, ihre Farbe ändern und glänzend weiss werden. Steine, die ohne die Vermittlung der Jungfrauen und ohne durchs Thor getragen zu sein, von den Männern in den Bau gebracht waren, wurden nicht glänzend sondern behielten ihre ursprüngliche Farbe und mussten darum aus dem Thurm entfernt und neben denselben gelegt werden, damit sie von den Jungfrauen durch das Thor in den Thurm gebracht würden.

Auf diese Weise also wurde der Thurm gebaut. Aber nun tritt, noch ehe der Thurm vollendet ist, eine Unterbrechung des Baus ein, weil zunächst der Herr des Thurmes kommen und den Bau prüfen muss. Wie Hermas nach einigen Tagen mit dem Hirten wieder zum Thurme kommt, sieht er denn auch alsbald einen grossen Zug herankommen und in dessen Mitte einen Mann von hoher Gestalt, der selbst den Thurm überragt. Dieser untersuchte den Bau, und als er mit seinem Stabe gegen die einzelnen Steine schlug, zeigte sich sofort, dass viele davon schwarz oder rauh wurden, oder Risse bekamen, oder in Stücke gingen, oder eine unbestimmte Farbe zeigten, oder sich als uneben, oder nicht anschliessend oder fleckig erwiesen. Sie mussten aus dem Bau entfernt, neben den Thurm gelegt und durch andere ersetzt werden. Was für Steine aber sollten an die Stelle der ausgeschiedenen treten? Der Herr befiehlt die neuen Steine aus der Ebene auszugraben. Man findet denn auch da glänzende, viereckige Steine, aber auch solche die zwar glänzend doch rund waren. Die ersteren werden von den Jungfrauen durchs Thor getragen und im Bau verwendet, die letzteren können nicht gebraucht werden, sind zum Behauen zu hart, und werden darum neben den

Thurm gelegt, als sollten sie künftig behauen werden, da sie ja auch so glänzend sind. Der Herr des Thurmes gibt nun dem Hirten den Auftrag, die ausgeschiedenen und beim Thurm liegenden Steine zu reinigen und wieder in den Bau einzufügen, die unbrauchbaren vom Thurm wegzuschleudern. Darauf entfernt sich der Herr, während die Jungfrauen beim Thurm als Wache bleiben. Auch der Hirte geht mit Hermas weg, um nach zwei Tagen wiederzukommen und den ihm gegebenen Auftrag zu erfüllen. Wie der Hirte mit Hermas wiederkommt, untersucht er die Steine, behaut sie, soweit das geht, und verwendet sie jenachdem im Innern oder an der Aussenseite der Mauer. Viel davon erweist sich aber als auf die Dauer unbrauchbar. Von den weissen runden Steinen muss eine Anzahl notwendig in den Bau aufgenommen werden. Der Hirte behaut darum einen Teil davon und die Jungfrauen fügen sie an den Aussenseiten des Thurmes ein. Der Rest wird wieder in die Ebene geworfen. Verworfen aber sind sie damit nicht, da dem Thurm noch eine Frist zum Ausbau gelassen ist, und der Herr will, dass alle diese Steine, die so glänzend weiss sind, in den Bau eingefügt werden.

Darauf werden zwölf Frauen herbeigerufen, schön von Gestalt, schwarz gekleidet, mit wallendem Haar, aber von leidenschaftlichem Aussehen. Sie müssen die andern Steine, die sich definitiv unbrauchbar erwiesen haben, wieder auf die Berge schaffen. Dann wird der Thurm vom Hirten besichtigt. Er stellt sich dar wie ein aus einem Felsen gehauener Monolith. Es bleibt nur noch übrig, die Eindrücke, welche die Steine auf dem Boden vor dem Thurm hinterlassen haben, auszufüllen und die ganze Umgebung des Thurms mit Wasser zu reinigen. Nachdem dies gethan ist, lässt der Hirte den Hermas bei den Jungfrauen zurück, in deren Gesellschaft er die Zeit froh aber fromm verbringt, so dass er des anderen Tags dem Hirten bei seiner Zurückkunft sagen kann: „Ich speiste die ganze Nacht hindurch Worte des Herrn“.

Auf seine Bitte erklärt nun der Hirte dem Hermas das Gesicht. Der Fels und das Thor ist der heilige Geist, der

Sohn Gottes. Der Fels ist alt, weil der Sohn Gottes älter ist als die gesamte Schöpfung und dem Vater schon bei seiner Schöpfung als Berater zur Seite gestanden hat. Das Thor ist neu, weil der Sohn Gottes in den letzten Tagen der Vollendung erschienen ist, damit die, welche durch das Thor d. h. durch ihn gerettet werden, in das Reich Gottes eingehen. Und weil durch diesen Sohn Gottes die ganze Schöpfung getragen wird, darum ist auch der Thurm nicht auf die Erde sondern auf den Felsen und das Thor gebaut.

Die Vergleichung des Sohnes Gottes mit einem Felsen und einem Thor und die Vorstellung, dass über dem Felsen mit dem Thor der Thurm d. h. die Kirche gegründet ist, hat ohne Zweifel in der evangelischen Überlieferung ihren Grund. In unserem kanonischen Matthaustext (16, 18) steht allerdings das Wort: „Und auf diesen Felsen will ich gründen meine Gemeinde“ in einem Zusammenhang, nach welchem der Fels auf den glaubensstarken Petrus bezogen werden muss. Aber wir kennen den Spruch auch in einer ausserkanonischen Relation ¹⁾, in welcher der Fels in keiner Beziehung zu Petrus und seinem Glauben steht, der zufolge es vielmehr nahe liegt, den Fels nach dem Vorbild von 1. Kor. 10, 4 mit Justinus (Dial. c. Tryph. c. 113, p. 341 A) und Eusebius (in Psalm. 17, 15. 16) auf Christus selber zu deuten. Von dieser Form des Herrnworts scheint der Verfasser von Sim. IX ausgegangen zu sein. Auch die Vergleichung Christi mit einem Thor, das allein Zugang gibt zu dem auf den Felsen gebauten Thurm oder zu Gott, rührt ebenfalls nicht erst von Hermas her. Sie hat ihren Anknüpfungspunkt entweder in 1. Clem. 41, 4 (cf. Ps. 118, 19. 20) oder in Joh. 10, 7. 9.

Die arbeitenden Männer sind die Engel und speciell die sechs, die als die eigentlichen Baumeister auftreten und uns bereits aus Visio III bekannt sind, werden erklärt als hochangesehene Engel, d. h. als die sechs Erzengel, von denen aber ebenfalls keiner zu Gott kommen kann ohne

1) Vgl. Resch, Ausserkanon. Paralleltexte zu den Evv. II (Matth. u. Mrc. S. 187 ff.).

seinen Sohn. Auch die Jungfrauen beim Thurme kennen wir bereits von Visio III her. Nur dass sie da Frauen heissen und dass ihre Zahl sieben und noch nicht wie in Sim. IX zwölf ist. Sie werden bezeichnet als hl. Geister und Kräfte des Sohnes Gottes und repräsentiren die verschiedenen Tugenden, unter denen Glaube, Enthaltbarkeit, Thatkraft, Langmut als die vier Cardinaltugenden besonders hervorgehoben werden. Wer den Namen des Sohnes Gottes trägt, muss auch das Gewand dieser Jungfrauen, d. h. die Kräfte des Sohnes Gottes annehmen. Alle die durch die Hände derselben in den Thurm gebracht werden, sind ihrer Kräfte theilhaftig und dadurch *ein* Geist, *ein* Leib, von *einer* Farbe, so dass sich daraus erklärt, dass der Thurm mit dem Felsen zu einem Monolith zusammenwächst. Freilich lassen viele Knechte Gottes, die die Kraft dieser Jungfrauen angezogen haben, sich wieder durch die schwarzen Weiber, die Repräsentantinnen der verschiedenen Laster, verführen, legen die Kraft jener ab und nehmen die Kraft dieser an, so dass sie aus dem Hause Gottes, in dem sie sich schon befanden, wieder ausgestossen werden müssen. Nur wenn sie sich bekehren, können sie wieder in dasselbe eingehen, und um diese Möglichkeit offenzuhalten, trat eine Unterbrechung des Baues ein.

Was nun den Bau selbst und zunächst seine vier untersten Schichten betrifft, so bedeuten die 10 ersten Steine, die aus der Tiefe emporstiegen, die erste, die 25 weiteren die zweite Generation von gerechten Männern, während die 35 Propheten und Diener Gottes sind ¹⁾. Sie sind die ersten Träger jener guten Geister, hatten aber das Siegel des Sohnes Gottes d. h. die christliche Taufe noch nicht empfangen. Dieses Siegel wurde indessen diesen Entschlafenen gepredigt, und sie stiegen darum aus der Tiefe durchs Wasser empor und gelangten dadurch zum Leben. Die 40 endlich, die ebenfalls aus der Tiefe emporstiegen,

1) Den besten Anhaltspunkt zur Erklärung der Zahlen bietet der Stammbaum Christi in Luc. 3, 23—32, wo von Adam bis Noah 10, von Noah bis David 25 und weiter bis auf Christus 42 Geschlechter gerechnet sind. Unser Verfasser geht von der Zahl 70 aus und rechnet darum $10 + 25 + 35$ (cf. Zahn, a. a. O. S. 199, A. 5).

sind Apostel und Lehrer, die hinabgestiegen waren, um den Entschlafenen den Glauben an den Sohn Gottes zu verkündigen, das Siegel der Predigt zu geben und sie lebend heraufzubringen.

Darauf folgt nun die Erklärung des Gesichts von den 12 Bergen, von denen die meisten Steine zum Bau des Thurmes angetragen werden. Dieses Gesicht von den Bergen, in deren Mitte der Fels sich erhebt, auf dem der Thurm, das Haus Gottes, gebaut wird, hat offenbar seinen Ursprung in Micha 4, 1 ff. (cf. Jes. 2, 2 ff.), wo es heisst: „In der letzten Zeit aber wird der Berg mit dem Tempel Jahves fest gegründet stehen als der höchste unter den Bergen und über die Hügel erhaben sein, und Völker werden zu ihm strömen und viele Nationen sich aufmachen und sprechen: Auf lasst uns zum Berge Jahves und zum Tempel des Gottes Jakobs hinaufsteigen, damit er uns über seine Wege belehre und wir auf seinen Pfaden wandeln“. Und damit ist weiter zusammenezunehmen Mich. 4, 8: „Was aber dich betrifft, Herdenthurm, Hügel der Zionsbewohner, an dich wird kommen und gelangen die frühere Herrschaft, das Königtum der Bewohner Jerusalems“. Aber auch an Henoeh 87, 3 ist zu erinnern, wo Henoeh, von himmlischen Wesen bei der Hand genommen, vom Geschlecht der Menschen entrückt und an einen hohen Ort gebracht wird, und nun einen Thurm sehen darf, der hoch über der Erde ist, während alle Hügel niedriger sind. In dieser Stelle haben wir zugleich das Vorbild für das Entrücktwerden des Hermas auf einen hohen Berg in Arkadien.

Die zwölf Berge werden nun der Michastelle entsprechend erklärt als die Stämme, welche die ganze Welt bewohnen, und unter denen durch die Apostel der Sohn Gottes gepredigt ist. Die zwölf Berge stellen hienach jedenfalls die christianisirten Völkermassen dar, aus denen die Kirche aufgebaut ist. Die bekehrte Menschheit, welche die Berge bedeuten, ist also in der Kirche zu denken. Allerdings im Bilde erscheinen die zwölf Berge mehr als die ausserhalb der Kirche gelegenen Fundorte, von denen die Steine zum Bau der Kirche geholt werden. Aber die Art des

Bildes brachte es eben mit sich, dass der Thurm, welcher die Kirche ist, und die Berge, welche das Material zum Bau der Kirche liefern, auseinandergehalten werden. Nach der Erklärung, die vom Bilde gegeben wird, stellen die Berge zweifellos das in die Kirche aufgenommene Menschheitsmaterial dar, und nur von dieser Auffassung aus ist es auch zu verstehen, dass gerade zwölf Berge oder Stämme unterschieden werden. Denn ohne Zweifel hat dazu die Zwölfzahl der Stämme Israels das Vorbild gegeben und lässt unser Verfasser dem alttestamentlichen Gottesvolk entsprechend auch das christliche in zwölf Stämme zerfallen. Dabei hat er aber keineswegs an zwölf verschiedene Nationalitäten gedacht, sondern an zwölf Kategorien von Menschen „von verschiedenem Verstand und verschiedener Einsicht“ d. h. von verschiedenem sittlich-religiösem Charakter. Indem die Völkerwelt unter dem Himmel, gläubig wurde, den Namen des Sohnes Gottes und das Siegel erhielt, ward sie in einem Sinn und Verstand, in einem Glauben und einer Liebe verbunden. Daher waren alle im Thurm verwendeten Steine zunächst glänzend weiss. Aber wie von diesen Steinen manche nachträglich die weisse Farbe wieder verloren und darum aus dem Thurm entfernt werden mussten, so haben auch viele aus der Völkerwelt, nachdem sie in die Kirche Aufnahme gefunden hatten, hinterher wieder ihrer Herkunft entsprechend sich befleckt, sind wieder geworden, wie sie früher waren, oder noch schlechter und müssen darum ausgestossen werden aus der Gemeinde der Gerechten. Nur so kann die Kirche Gottes gereinigt werden, ein Leib, ein Sinn und Verstand, ein Glaube und eine Liebe sein zur Freude des Sohnes Gottes.

Dass in dem Bau der Kirche, die ursprünglich wie aus einem Stein gehauen oder aus einem Gusse in reinem Glanz erschien, nachträglich solche unschöne Steine ans Licht traten, wird auf den Herrn des Thurmes d. h. den Sohn Gottes zurückgeführt, der als Mann von hoher Gestalt (cf. Ev. Petr. 40; 5. Esra 2, 43) zur Prüfung des Baues kommt und die schlechten Steine anweist. Dabei ist natürlich nicht an ein wirkliches, persönliches Kommen des

Herrn gedacht, sondern es soll damit nur bildlich angedeutet werden, dass die Prüfung, die über die Kirche kommt und wodurch die Mängel und Schäden der Kirche ans Licht treten, die unwürdigen Mitglieder als solche sich zu erkennen geben und als nicht zum wahren Bestand der Kirche gehörig sich erweisen, die Wirkung des Sohnes Gottes ist.

Aus was für Menschenklassen sich die empirische Kirche des Näheren zusammensetzt, will dann der Verfasser zeigen durch die Erklärung, die er von den zwölf Bergen gibt, deren Steine zum Bau der Kirche verwendet worden waren. Da hört man von Apostaten, Gotteslästerern und Verrätern, von Heuchlern und Bosheitslehrern, von Reichen und solchen, die in irdische Geschäfte verwickelt sind, von Zwitterhaften, von Eigensinnigen und Eingebildeten, die sich für befähigte Lehrer halten, während sie Thoren sind, von Streitsüchtigen und Verleumdern, von habsüchtigen Diakonen, Verleugnern des Herrn und gefährlichen Seelenverderbern, aber auch von Einfältigen und Unschuldigen, von Aposteln und Lehrern voll heiligen Wandels, von pflichttreuen Bischöfen und aufrichtigen Gastfreunden, von standhaften Märtyrern und endlich — beim zwölften, weissen Berge — von solchen, die den kleinen Kindern gleichen, in deren Herz kein Unrecht aufsteigt und die von Bosheit nichts wissen. Viele von den also charakterisirten Gliedern der empirischen Kirche sind hochangesehen bei Gott, wohnen beim Sohne Gottes oder haben ihren Platz unter oder neben den Engeln. Andere dagegen sind definitiv verloren, während die meisten Busse nötig haben, und nur wenn sie dieselbe unverzüglich thun, zum Leben gelangen können.

Nun bleibt aber immer noch zu erklären, was denn die Steine bedeuten, die aus der Ebene geholt und statt der verworfenen in den Thurm gebracht wurden. Die Antwort lautet: „es sind die Wurzeln des weissen Berges“. Weil die Gläubigen vom weissen Berge als unschuldig erfunden wurden, befahl der Herr, jene Ersatzsteine vom Fuss dieses Berges in den Thurm zu bringen. Denn er wusste, dass sie

glänzend weiss bleiben würden. In der That wurden auch alle weiss erfunden, sowohl die, welche schon gläubig waren, als auch die, welche es noch werden sollten.

Diese Erklärung der Steine aus der Ebene oder vom Fuss des weissen Berges ist immer noch rätselhaft genug. Was für Menschen hat man darunter zu verstehen? Darüber hat man sich schon viel den Kopf zerbrochen. Harnack erklärt in seinem Commentar (p. 255): *Nescio, quid sibi voluerit Hermas, lapides de campo i. e. homines natura bonos superinducens*. Hilgenfeld (N. T. e. c. r. II, p. 223) denkt an die *νόοι ἐν τῇ πίστει*, von denen in Visio III, 5, 4 die Rede ist. Ähnlich Zahn (a. a. O. S. 238 ff.). Spitta (a. a. O. S. 317 ff. u. 344 ff.) meint, dass die zwölf Berge ursprünglich die zwölf Stämme Israels vorstellen und dass darum die Steine aus der Ebene die Proselyten aus den Heiden bedeuten. Doch hält er 29, 4–31, 2 für eine Interpolation. Weiter noch geht van Bakel (a. a. O. S. 145 ff.), der alle auf die Steine aus der Ebene bezüglichen Stellen (6, 6–8; 9, 1–4; 29, 4–31, 3) als Interpolation auffasst und die Steine auf die *ἔθνη* bezieht, die der Interpolator habe hereinbringen müssen, nachdem er sich irrthümlicherweise die zwölf Berge als die zwölf Stämme Israels gedeutet hatte. Die beiden zuletzt genannten Vorschläge sind jedenfalls abzuweisen. Derjenige van Bakels schon darum, weil er dem Interpolator ein Missverständnis unterschiebt, das Angesichts der ausdrücklichen Erklärungen in Sim. IX unmöglich ist. Spittas Vorschlag fällt mit seinem ganzen zu Willkürlichkeiten und Unbegreiflichkeiten führenden Versuch, Sim. IX auf eine ursprünglich jüdische Form zurückzuführen. Auch er mutet seinem Interpolator etwas Unmögliches zu, nämlich dies, dass er nach der Deutung der zwölf Berge oder Stämme auf die *ἔθνη* den Steinen aus der Ebene überhaupt keinen Sinn mehr abgewinnen konnte. Der Wahrheit, verhältnismässig am nächsten kommt die Erklärung von Hilgenfeld und Zahn. Doch reicht auch sie zum Verständnis der Sache nicht aus.

Gehen wir aus von den Steinen von den zwölf Bergen. Sie repräsentiren das den Völkern der Erde entnommene

Menschheitsmaterial, aus dem die Kirche zunächst auferbaut wurde, das aber aus zwölf nicht nach der Nationalität, wohl aber nach der sittlichen Qualität zu unterscheidenden Menschheitsklassen besteht. Bald zeigt sich bei näherer Prüfung, dass nicht alle, die so in die Kirche Aufnahme gefunden haben, auch wirklich in sie passen. Ein grosser Teil davon muss gereinigt, ein anderer überhaupt daraus entfernt werden. Woher kommt nun der Ersatz? Von den Bergen selbst kann er nicht kommen. Denn die Steine von den Bergen sind bereits in der Kirche. Aber die Berge strecken gleichsam ihre Wurzeln aus in die Ebene zu ihren Füßen. Aus der Ebene d. h. aus der heidnischen Völkerwelt sind die Berge mit ihren Steinen d. h. die bereits früher in die Kirche aufgenommene Menschheit erwachsen. Aus dieser Ebene am Fuss der Berge d. h. aus der noch heidnischen Völkerwelt kommt auch jetzt wieder der Ersatz. Freilich wenn eine neue Prüfung und Sichtung des zum Bau verwendeten Materials vermieden werden soll, dann darf der Ersatz nicht vom Fuss all der verschiedenen Berge genommen werden, sondern nur vom Fuss des weissen Berges, also aus dem Teil der Völkerwelt, welcher der durch den weissen Berg repräsentirten Classe von älteren Mitgliedern der Kirche entspricht, d. h. aus den unschuldigen Kinder- und Himmelsnaturen oder den geborenen Gotteskindern, die zum Eingang ins Gottesreich prädestinirt sind.

Der Augenblick nun, in dem die Prüfung begonnen und sich zu zeigen angefangen hat, dass viele Mitglieder der anfänglich so einheitlich und rein sich darstellenden Kirche thatsächlich unwürdig und unbrauchbar sind, liegt für den Verfasser von Sim. IX bereits einige Zeit zurück. Eben-
 darum betrachtet er aber auch den neuen, aus der Völkerwelt kommenden Ersatz nicht bloss als erst bevorstehend, vielmehr als schon einige Zeit im Gang. Solche neue Gläubige haben sich bereits eingestellt. Freilich nicht alle haben sich unmittelbar bewährt. Manchen hat ihr Reichtum die Wahrheit ein wenig verhüllt und verdunkelt, aber von Gott sind sie doch nie abgefallen, und darum hat Gott, der

ihre von Haus aus gute Gesinnung kannte, nur ihren Reichtum ein wenig beschneiden müssen, um sie fürs Reich Gottes geschickt zu machen. Neben dem bereits gläubig gewordenen Teil des neuen Ersatzzuwachses aber steht noch der andere, bis jetzt nicht getaufte Teil. Das sind auch Menschen, die zu dem vom Herrn gesegneten Geschlecht gehören, vom Herrn das Siegel d. h. den Stempel der Gotteskindschaft empfangen haben und darum, wenn sie von den Eitelkeiten der Welt und des Reichtums gereinigt sind, sich notwendig einfinden müssen im Reiche Gottes. So erklärt sich alles, was in Sim. IX, 6, 6--8, 9, 1--4 und 29, 4--31, 5 von den Steinen aus der Ebene gesagt wird.

Nach der Erklärung der Steine aus der Ebene folgt eine paränetische Ansprache des Hirten, worauf schliesslich noch von den τύποι gehandelt wird, d. h. von den Eindrücken, welche die neben den Thurm gelegten Steine hinterlassen haben, und die dann wieder ausgefüllt worden sind. Das soll sich auf die Tilgung der Sünden derer beziehen, die Busse gethan haben. Man kann die Erklärung künstlich nennen. Aber thatsächlich ist sie unanfechtbar, und ich sehe darum auch hier keinen Grund, den Abschnitt für eine spätere Zuthat zu erklären.

Im Allgemeinen erinnert Sim. IX am meisten an Visio III. Um einen Thurmbau handelt es sich hier und dort, und es wird ja auch ausdrücklich erklärt, dass das Gesicht in Sim. IX eine eigenartige Wiederholung sein soll des Gesichts in Visio III. Auch in Einzelheiten ist die Anknüpfung des einen Gesichts an das andere deutlich wahrzunehmen. Die bauenden Engel, die Jungfrauen (bezw. Frauen) haben wir hier und dort, auch in der Charakteristik und Behandlungsweise der einzelnen Steine findet sich mancherlei Übereinstimmung. Aber dieser Verwandtschaft in den allgemeinsten Zügen gehen viele und bedeutsame Abweichungen zur Seite. Dort wird das Gesicht durch die Kirche, hier durch den Bussengel vermittelt. Dort wird der Thurm, der die Kirche ist, über den Wassern gebaut, hier inmitten der Ebene über dem alten Fels mit dem neuen Thor. Dort wird der hl. Geist weiblich aufgefasst als die Kirche, hier

männlich als der Sohn Gottes. Ferner ist die Zahl der Jungfrauen sowie die Erklärung der Steine aus der Tiefe hier und dort verschieden und findet sich zu dem Kern von Sim. IX, zu dem Bild von den zwölf Bergen und den daher stammenden zwölf verschiedenen Sorten von Steinen, ebensowenig als zu den Steinen aus der Ebene in Visio III eine Parallele.

Dazu kommt der grosse Unterschied in der Auffassung des Thurmes selbst. Der Verfasser von Sim. IX weist gleich zum Beginn auf diesen Unterschied ausdrücklich hin. „Damals (in Visio III nämlich) wurde dir durch die Kirche der Bau des Thurms geoffenbart. Schön und heilig hast du alles gesehen, wie es unter der Leitung einer Jungfrau nicht anders sein kann“. Jetzt in Sim. IX soll das Gesicht von anderer Art sein. In der That haben wir es in Visio III ausschliesslich mit dem Bau der idealen Kirche zu thun. Nur schöne, brauchbare Steine werden in dem Bau verwendet und bleiben dann auch darin. Die unbrauchbaren werden zur Seite gelegt, bis sie Busse gethan haben, oder werden definitiv vom Thurme weggeschleudert. Similitudo IX dagegen zeigt uns die Kirche in ihrem empirischen Zustand mit soviel Gebrechen behaftet, dass sie erst durch gründliche Reinigung und Erneuerung das werden kann, was sie ihrer Idee nach sein soll, ein Leib, ein Sinn, ein Verstand, ein Glaube, eine Liebe, d. h. die eine, wahre Kirche ohne Flecken und Runzeln, die in ihrer Vollendung identisch ist mit dem Reich Gottes.

Ein anderer Unterschied zwischen Vis. III und Sim. IX ist der, dass in Vis. III an der Kirche seit der Welterschöpfung gebaut wird, ohne dass Christus einen principiellen Einfluss darauf geübt hätte, während in Sim. IX der Thurbau ganz und gar auf der Person des Sohnes Gottes beruht. Ist der uralte Fels, auf den die Kirche gebaut wird, der praexistente Sohn Gottes, so bezieht sich das neue Thor, durch das jeder im Bau verwendete Stein getragen werden muss, auf den historisch erschienenen Sohn Gottes, durch welchen bezw. durch dessen Apostel und Lehrer selbst die alttestamentlichen Gerechten erst der Kirche

bezw. dem Reiche Gottes einverleibt werden. Ein Versuch, den Thurm d. h. die Kirche schon in ihren ältesten Grundbestandteilen als specifisch christlich erscheinen zu lassen, ist in Vis. III, wie wir sahen, erst nachträglich gemacht worden durch den Einschub von Vis. III, 5, 1.

Wie mit Visio III berührt sich Sim. IX auch einigermaßen mit Sim. VIII. Wenn da die Mitglieder des Volkes Gottes mit Stäben oder Zweigen ausgestattet erscheinen und je nach dem Zustand der Stäbe in Classen eingeteilt werden, wovon die einen sofort Aufnahme finden in den Thurm, während andere erst noch Busse nötig haben, so erinnert das stark an die zwölf Berge und die daher stammenden zwölf Classen von Steinen oder Gläubigen, von denen nur ein Teil sich durchaus würdig erweist, während andere Busse thun müssen, um als ächte Mitglieder der Kirche gelten zu können, und wieder andere als völlig unbrauchbar ausgeschieden werden. Bei aller Verwandtschaft beider Bilder ist aber doch wieder der Unterschied gross genug. Das Bild in Sim. VIII wirkt beim Verfasser von Sim. IX allerdings nach, aber der letztere geht doch seine eigenen Wege. Der Hauptunterschied zwischen Sim. VIII und Sim. IX ist wiederum der, dass in Sim. VIII der Thurm das obere Heiligtum, das Reich Gottes in seiner jenseitigen Vollendung bedeutet, während in Sim. IX der Thurm zwar schliesslich auch die ideale Kirche ist, aber in ihrer Verflochtenheit mit der empirischen, aus der jene erst durch Reinigung und Erneuerung hervowächst.

Für den Standpunkt unseres Verfassers ist zunächst bezeichnend seine Lehre vom Sohne Gottes. War früher, speciell in Vis. III, der hl. Geist, ächt hebräisch, weiblich gedacht und als die Kirche aufgefasst, so wird jetzt, wie schon in dem christologischen Teil von Sim. V der hl. Geist männlich vorgestellt und für den praexistenten Sohn Gottes erklärt. Der Sohn Gottes ist älter als die Schöpfung, hat dabei dem Vater als Berater zur Seite gestanden, trägt jede Creatur, ist für jederman, selbst für die obersten Engel der Vermittler zu Gott. In den letzten Tagen der Vollendung ist er erschienen, um allen, die er beruft, oder

die an ihn glauben, oder seinen Namen annehmen und in seinen Geboten wandeln, durch Gründung der Kirche den Zugang zum Reiche Gottes zu öffnen. Darnach erscheint er speciell als der Herr der Kirche, der diese prüft und ihr zur Erneuerung Frist und Gelegenheit gibt durch die Sendung des Bussengels (cf. Vis. V, 2 u. Sim. VIII, 2, 5 und dagegen Sim. IX, 1, 1. 2. 3; 14, 3), während er den Unwürdigen und Verleugnern gegenüber sich strafend beweisen wird als den, dem alle Gewalt gegeben ist. Das sind die Hauptsätze, die sich in Bezug auf den Sohn Gottes Sim. IX entnehmen lassen. Man sieht: der Sohn Gottes nimmt jetzt nicht bloss die Funktionen des Geistes sondern zum Teil auch die des ehrwürdigsten oder hocherhabenen Erzengels an sich. Alles — Kirche oder Gottesreich, Engel und Menschen — wird ihm gleichsehr unterworfen. Eigentlich christologische Erklärungen finden sich in Sim. IX kaum. Aber wenn man die da gegebenen Aussagen über den praeexistenten und historisch erschienenen Sohn Gottes (= hl. Geist) nicht aufs Äusserste presst, passen sie unmittelbar zu der Christologie des Überarbeiters von Sim. V in der von uns oben skizzirten Auffassung. Es ist auch an und für sich das Wahrscheinlichste, dass der Verfasser von Sim. IX fasst auf der Christologie in Sim. V und nach der dort gegebenen Auseinandersetzung keine specielleren christologischen Erklärungen mehr für nötig hält.

Sehr merkwürdig sind sodann die Vorstellungen des Verfassers von der Kirche und ihrem Bau. Es wäre verkehrt, anzunehmen, dass im Gegensatz zu Visio III in Sim. IX lediglich der Bau der empirischen und nicht auch der der idealen Kirche beschrieben werde. Schon aus der Thatsache, dass auf den Fels mit dem Thor zunächst die Steine aus der Tiefe gelegt werden, welche die in der Unterwelt erlösten alttestamentlichen Gerechten, Propheten und Gottesmänner repräsentiren, ergibt sich deutlich, dass es sich in letzter Linie um den Bau der idealen Kirche handelt. Aber allerdings vollzieht sich dieser Bau der idealen Kirche durch den der empirischen hindurch, erfährt aber ebendadurch Störungen und Unterbrechungen, indem unreine

und unbrauchbare Bestandteile in dem Bau der empirischen Kirche ans Licht treten und darum erst durch Reinigung und Erneuerung derselben die ideale Kirche erstehen kann.

Überdies ist die Kirche, um die es sich in Sim. IX handelt, nicht mehr die Kirche, die seit der Schöpfung besteht, sondern die spezifisch christliche Kirche, die mit der Erscheinung Christi ihren Anfang nimmt. Allerdings ist der Fels, auf dem die Kirche gebaut wird, der Sohn bzw. Geist Gottes, der älter ist als die Schöpfung. Aber das Thor in dem Felsen ist erst mit der historischen Erscheinung des Sohnes Gottes gekommen, und dies ist die Vorbedingung des Baus. Strenggenommen freilich hat auch nicht mit der historischen Erscheinung des Sohnes Gottes der Bau seinen Anfang genommen, vielmehr erst nachdem die Apostel und Lehrer des Sohnes Gottes in die Unterwelt hinabgestiegen und die entschlafenen alttestamentlichen Gerechten und Propheten durch die Predigt vom Sohn Gottes zum Leben erweckt, durchs Wasser mitheraufgenommen und so der Taufe teilhaftig gemacht hatten. Mit diesen alttestamentlichen Gottesmännern beginnt dann der Bau der Kirche. Freilich wird man den Verfasser hinsichtlich des Zeitpunkts nicht so streng beim Wort nehmen dürfen. Er wird eigentlich meinen, dass der Bau der Kirche mit der historischen Erscheinung des Gottessohnes begonnen hat, und nicht daran denken, dass er den Anfang des Baus so weit hinauschiebt, indem er die erst durch die Apostel und Lehrer des Sohnes Gottes aus der Unterwelt erlösten alttestamentlichen Gerechten als unterste Bauschicht sich denkt. Es ist die Dogmatik unseres Verfassers, die seiner chronologischen Auffassung in den Weg tritt.

Bemerkenswert ist hier übrigens, dass die Hadesfahrt zur Erlösung der entschlafenen Gerechten nicht wie im 1. Petrusbrief (3, 19) und im Petrus-evangelium (V. 41 f.) dem Sohne Gottes selbst, sondern seinen Aposteln und Lehrern zugeschrieben wird.

Etwas anderes was bei den Vorstellungen unseres Verfassers unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist dies, dass er die Kirche seiner Zeit, und zwar schon seit länger,

nicht mit raschen Schritten ihrer Vollendung entgegengehen, sondern in einem die Vollendung vorläufig hinausschiebenden Stadium der Prüfung, in einer Krisis sich befinden sieht, die ihre Läuterung und Erneuerung zum Zweck hat. Dabei fällt noch besonders auf, dass er über den neu ankommenden und zum Teil schon angekommenen Ersatz aus der Heidenwelt viel günstiger und zuversichtlicher urteilt als über einen nicht geringen Teil des älteren Bestands der Kirche. Gerade auf diesen Ersatz aus den Heiden ist die eigentliche Hoffnung unseres Verfassers für den Ausbau der Kirche gerichtet. Und er versteigt sich dabei zu dem prädestinationischen Gedanken, dass unter den Heiden noch eine grosse Zahl geborener Gotteskinder sich befindet, die notwendig ins Reich Gottes eingehen müssen.

Die Prüfungszeit, welche die Kirche durchzumachen hat, kann nicht auf ein einzelnes, bestimmtes historisches Ereignis zurückgeführt werden. Verschiedenes wirkt zusammen, um die Unvollkommenheit oder gar Unbrauchbarkeit vieler Glieder der Kirche ans Licht treten zu lassen, oder um andere zu erproben und zu bewähren. Dabei wird allerdings der Verfolgungszustand, in dem sich die Kirche befindet, die Hauptrolle spielen. Aber speciell die Domitiansche Verfolgung, an die Zahn denkt, hat der Verfasser dabei nicht im Auge. Der Verfolgungszustand, den er schildert, ist so, wie er seit Trajan im Schwange ist. Für den Namen des Sohnes Gottes haben viele bereitwillig gelitten und ihr Leben hingegeben, nachdem sie vor die weltliche Obrigkeit gezogen im peinlichen Verhör nicht verleugnet hatten. Ihre Sünden sind damit getilgt. Andere dagegen haben ihren Herrn verleugnet und haben in ihrer Furcht die Götzen angebetet. Dieser Zustand dauert stets noch fort. Immer noch ist es nötig, vor der Verleugnung zu warnen und zum Bekenntnis anzuspornen (c. 28 und 21), selbst mit der Drohung, dass die Busse, die für frühere Verleugnung möglich ist, dem nicht mehr offen steht, der jetzt in diesen Tagen verleugnet (c. 26). Neben der Verfolgung sind es aber auch die Einflüsse der Welt, weltliche Geschäfte und weltlicher Reichtum, weltliche Untugenden

wie Gewinnsucht und Verleumdung, sowie Gleichgiltigkeit, welche viele Glieder der Kirche mehr oder weniger corumpirt haben (c. 19. 20. 21. 23. 26). Endlich aber sind auch auf dem Gebiet der Lehre Misstände hervorgetreten. Da gibt es zunächst heuchlerische Bosheitslehrer, die zwar den Herrn nicht gelästert und die Diener Gottes nicht verraten haben, die aber des Glaubens baar und ohne jede Frucht der Wahrheit und Gerechtigkeit sind, und deren Heuchelei gerade darin besteht, dass jeder von ihnen um schnöden Gewinns willen lehrt, wie es die Menschen haben wollen (c. 19). In dieser Charakteristik sind die Züge der falschen Propheten und Lehrer von Sim. VIII, 6, 5 ff. und Mand. XI, 11—15 (cf. 1—6) vereinigt, und ist nur noch ihr Mangel an jeder Frucht der Wahrheit und Gerechtigkeit bestimmter hervorgehoben. Neben diesen gewinnsüchtigen Betrügern ist indessen in Sim. IX, 22 noch von andern die Rede, die zwar gläubig, aber ungelehrig, eigensinnig und selbstgefällig sind, die alles verstehen (*γινώσκειν*) wollen und doch gar nichts verstehen, die sich ihrer Einsicht rühmen und sich zu Lehrern aufwerfen, aber doch nur von eitler Selbstüberhebung geplagte Thoren sind.

Similitudo IX ist das erste und einzige Stück im ganzen Pastor Hermae, das von Hause aus in specifisch christlichem Geiste entworfen ist, und es war wohl der schwächste Punkt in der Hypothese von Spitta (cf. übrigens auch Wernle¹⁾), dass er selbst bei Similitudo IX eine ursprünglich jüdische Grundlage entdecken zu können meinte. Wir können übrigens noch einen Schritt weiter gehen und annehmen, dass zugleich mit Sim IX auch die christologische Einlage in Sim. V wie überhaupt all die verschiedenen Correkturen und Zusätze in Sim. VIII, Vis. II und III entstanden sind, durch die unserem Buche ein specifisch christlicher Stempel aufgedrückt werden sollte. Ebenso stammt vom Verfasser von Sim. IX ohne Zweifel auch die Überarbeitung von Vis. V, 5. 6, durch die er die Zugehörigkeit von Sim. IX zum Buch des Hirten legitimiren

1) Die Anfänge unserer Religion, S. 279.

und diesem Stück seinen Platz neben den älteren, als Mandata und Similitudines zu unterscheidenden Stücken anweisen wollte.

Bei der wesentlichen Übereinstimmung in Sprache und Geist besteht nun aber doch kein Grund, den Verfasser von Sim. IX etc. für einen andern zu halten als den Verfasser der früheren Bestandteile des Hermasbuches. Nur muss man unter dieser Voraussetzung annehmen, dass der Verfasser inzwischen in einem sehr wesentlichen Punkte seine Ansicht geändert hat, nämlich was den Glauben an den hl. Geist bezw. den Sohn Gottes und seine historische Erscheinung in der Person Jesu betrifft. Diesem Glauben stand er früher ferne, jetzt hat er ihn angenommen, und es ist gerade die Absicht des Verfassers von Sim. IX, diesen Glauben an den Sohn Gottes den älteren Bestandteilen des Buches gegenüber zu der ihm gebührenden Geltung zu bringen.

Wann ist nun Sim. IX geschrieben, oder was dasselbe bedeutet, wann ist die Umarbeitung unseres Buches zu einer specifisch christlichen Schrift erfolgt? Da der Verfasser zwischen der Abfassung der acht ersten Similitudines einerseits und Sim. IX andererseits gewissermassen seinen Glauben gewechselt d. h. den Glauben an den Sohn Gottes mit allen Consequenzen davon angenommen hat, so wird man wohl am besten voraussetzen, dass Sim. IX ihrem Ursprung nach verschiedene Jahre von den acht ersten Similitudines getrennt ist. Sind nun, wie wir annehmen durften, alle Sim. IX vorhergehenden Bestandteile des Pastor Hermae teils noch unter Trajan teils unter der Regierung Hadrians entstanden, so könnte sich wohl auf die Entstehung von Sim. IX und überhaupt die damit verbundene Umarbeitung des Hirten zu einer specifisch christlichen Schrift die Angabe des Muratorischen Fragments (v. 73 ff.) beziehen, nach welcher das Buch geschrieben sein soll von Hermas, dem Bruder des Bischofs Pius, während der letztere auf dem bischöflichen Stuhl zu Rom sass (cf. auch Catalog. Liberian. ann. 354). Da der Episkopat des Pius zwischen die Jahre 139/141 und 154/156

fällt, so könnte man die Zeit von Sim. IX auf c. 140 p. Chr. bestimmen.

Wenn die letzte Redaction unseres Buches unter Pius stattfand, wird man sie jedenfalls in den Anfang seines Episkopats zu verlegen haben. Weiter herunterzugehen verbietet uns, was der Verfasser von Sim. IX sowohl über die Irrlehre als über die Verfassungsverhältnisse sagt. Die Charakteristik, die der Verfasser speciell in c. 22 von einer Classe von Leuten gibt, die alles zu verstehen meinen und sich zu Lehrern aufwerfen, während sie doch nur eitle Thoren sind, weist mit hinreichender Deutlichkeit auf Gnostiker, wenn auch die grosse Gefahr, die der Kirche zumal seit dem Auftreten Marcions und Valentins von Seiten der Gnosis drohte, noch nicht da, jedenfalls noch nicht erkannt zu sein scheint. Was die Verfassungsverhältnisse betrifft, so spricht Hermas jetzt nicht mehr wie in den Visionen von Presbytern, sondern wie in der Stelle Vis. III, 5, 1, die ohne Zweifel ebenfalls vom Verfasser von Sim. IX stammt, von Episkopen und Diakonen (c. 27. 26). Wenn nun auch hier die Episkopen vorläufig noch principiell einander gleichgestellt erscheinen, so schliesst das doch nicht aus, dass einer von ihnen bereits den Vorsitz hatte und also als eigentlicher Bischof fungirte. Nur die endgiltige Besiegelung dieser durch die praktischen Verhältnisse gewiss schon frühzeitig gebotenen Ordnung durch Zerlegung der Mehrzahl von Episkopen in einen Bischof und mehrere ihm untergeordnete Presbyter ist noch nicht da. Aber darum kann Pius factisch doch Bischof gewesen sein, auch wenn zunächst noch mehrere Personen mit und neben ihm den Titel *ἐπίσκοποι* führten.

Wenn der Verfolgungszustand der Kirche in Sim. IX (c. 28) als sehr akut geschildert wird, so passt das sehr gut zu der gegebenen Datirung von Sim. IX. Das Martyrium des römischen Bischofs Telesphorus, das von Eusebius in seiner Chronik ins 18. Jahr Hadrians (135), in der Kirchengeschichte ins erste Jahr des Antoninus Pius (138) verlegt wird, ist geeignet, das in Sim. IX, 28 Gesagte einigermaßen zu illustriren. Auch zeigen die an griechische

Gemeinden des römischen Reiches gerichteten Rescripte des Antoninus Pius, wie schwer der Volkshass es auch einem mild denkenden Kaiser machte, seine gerechteren Absichten in Bezug auf die Christen zu verwirklichen.

Endlich ist der Annahme, dass Sim. IX um 140 abgefasst ist, auch die Thatsache günstig, dass der Verfasser weitgehende Bekanntschaft mit der neutestamentlichen Literatur verrät.

Der Verfasser von Sim. IX scheint bereits alle kanonischen Evangelien zu kennen. Sim. IX, 31,² (*necesse est enim eos intrare in dei regnum; hoc enim genus innocuum benedixit dominus* geht auf Mrc. 10, 13—16 (*κατευλόγει*), nicht auf Luc. 18, 15—17 oder gar Matth. 19, 13—15 zurück. Auch der Ausspruch über die Schwierigkeit des Eintritts der Reichen ins Reich Gottes im Sim. IX, 20, 2. 3 stimmt fast wörtlich mit Mrc. 10, 23 f. überein. Ebenso hat der Verfasser von Sim. IX schon bei seiner christologischen Zuthat zu Sim. V evident Marcus benützt. Denn Sim. V, 4, 3 (*ὅς ἐν δοῦλος — διὰ παραβολῶν*) beruht auf Mrc. 4, 10—13. 33. 34 wie der *υἱὸς ἀγαπητός* in Sim. V, 2, 6 auf Mrc. 12, 6.

An Matthaeus 13 erinnert in Sim. IX speciell die Zusammenschmelzung der empirischen Kirche mit dem Reiche Gottes und in Sim. V, wo wir bereits Bezugnahme auf Matth. 5—7 und Matth. 28, 18 gefunden haben, sind ja auch die Worte *ὁ ἀγρὸς ὁ κόσμος οὗτός ἐστιν* in 5, 2 eine fast wörtliche Wiederholung der entsprechenden Worte in Matth. 13, 38. Möglich dass auch das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in Matth. 25, 1 ff. den Verfasser von Sim. IX beeinflusst hat, wenn er in c. 11 den Hermas mit den Jungfrauen die Nacht durch wachen und sich betend auf das Kommen des Herrn (cf. c. 12) vorbereiten lässt. Ob Sim. IX, 2, 1. 2; 4, 2; 12, 1. 2 auf Matth. 16, 18 zurückgeht, ist zweifelhaft, jedenfalls was die kanonische Form der Matthaeusstelle betrifft.

An Lucas wird man speciell dadurch erinnert, dass der Verfasser von Sim. IX für die vorchristliche Zeit 10 + 25 gerechte Männer + 35 Propheten und Diener Gottes unterscheidet, was, wie wir sahen, vom Stammbaum des Lucas

(3, 23—38) aus eine gute Erklärung findet. Mit der Apostelgeschichte des Lucas, speciell 15, 26, berührt sich auffallend Sim. IX, 28, 2.

Wenn in Sim. IX, 12, 1. 3. 5. 6. 8 das Thor im Felsen auf den Sohn Gottes gedeutet und gesagt wird, dass kein Mensch anders ins Reich Gottes eingehen könne als durch dieses Thor, so könnte das zwar auf 1. Clem. 48, 3. 4 zurückgehen, möglicherweise aber auch auf Stellen wie Joh. 10, 7. 9; 14, 6; 3, 5, zumal da man an die letztere Stelle auch durch Sim. IX, 15, 2; 16, 2. 3. 4 erinnert wird. Eine vielleicht auf Benützung beruhende Berührung mit dem Hebräerbrief liegt vor in Sim. IX, 14, 5 (cf. Sim. V, 6, 2), wozu Hebr. 1, 3 f. zu vergleichen ist.

Was die Paulinischen Briefe betrifft, so wird man durch Sim. IX, 12, 1 (Christus der Fels) an 1. Kor. 10, 4, durch Sim. IX, 1, 1 (der Sohn = der Geist) an 2. Kor. 3, 17 erinnert, wie schon durch Sim. V, 7, 2 (Befleckung des Fleisches und Geistes) an 2. Kor. 7, 1 und durch Sim. V, 5, 5 (der Sohn als Knecht) an 2. Kor. 8, 9 und noch mehr an Phil. 2, 7. Evidenter ist, dass der Verfasser von Sim. IX den Epheserbrief benützt hat. Die Vorstellung von den Aposteln als den Fundamenten der Kirche in Sim. IX, 15, 4; 16, 5 ff. sowie in Vis. III, 5, 1 scheint auf Eph. 2, 20 zu beruhen. Ebenso scheint Sim. IX, 13, 5. 7; 17, 4; 18, 3 f. durch Eph. 4, 4. 5 (*ἐν σῶμα, ἐν πνεῦμα, μία πίστις*) beeinflusst zu sein. Und wenn in Sim. V, 5 und 6 sowie in Sim. IX, 12, 8 hervorgehoben wird, dass Christus den Engeln übergeordnet ist, und dass ohne ihn keiner zu Gott kommen kann, so erinnert das stark an Eph. 1, 10. 21—23 bzw. Col. 1, 20.

Auch der erste Petrusbrief war dem Verfasser von Sim. IX ohne Zweifel bekannt. Sim. IX, 12, 3 erinnert an 1. Pe. 1, 20, Sim. IX, 16 an 1. Pe. 3, 19 und 4, 6. Ebenso beruht die später eingefügte Erklärung über die Wasser, über denen der Thurm gebaut sei, in Vis. III, 3, 5 offenbar auf 1. Pe. 3, 20. 21.

Endlich noch ein Wort über Similitudo X. Nachdem Hermas das Buch geschrieben hat, kommt der Engel, der ihn dem Hirten übergeben hatte, zu ihm ins Haus, setzt

sich auf das Ruhebett und erinnert ihn daran, dass er ihm den Bussengel ins Haus gegeben habe, damit er von ihm beschützt werde. Von aller Plage werde er befreit sein, in jedem Unternehmen Erfolg haben, die Welt und ihre Begierden werde er überwinden, wenn er die Gebote des Bussengels beobachte. Diesem Engel, der hochangesehen sei bei Gott und von diesem die Vollmacht zur Busse für die ganze Erde erhalten habe, solle er daher folgen. Gerne erkennt der Engel an, dass Hermas selber sich seitdem gut betragen habe, aber er soll auch die andern zu demselben Betragen ermahnen. Denn alle, die die Gebote des Engels nicht befolgen, überliefern sich dem Tod. Dies zu verkündigen, ist das dem Hermas aufgetragene Amt, das er zu erfüllen hat.

Nachdem dann der Engel erklärt hat, dass er dem Hermas auch die Jungfrauen ins Haus gegeben habe, weil es unmöglich sei, ohne sie die Gebote des Bussengels zu halten, wird Hermas aufs Neue aufgefordert, seines Amtes zu walten und zur Befolgung der Gebote und zu guten Werken anzuspornen. Die Unterbrechung des Thurmbaus bedeute die letzte Gnadenfrist. Wer sich jetzt nicht mit guten Werken beile, werde vom Thurme ausgeschlossen.

Darauf erhebt sich der Engel von dem Ruhebett und entfernt sich mit dem Hirten und den Jungfrauen, sagt aber, dass er diese in das Haus des Hermas zurücksenden werde.

Was wir unter dem sehr unpassenden Titel von „Similitudo X“ lesen, macht ganz den Eindruck ursprünglich das Nachwort gewesen zu sein zu dem Buch der Mandata, das Schlusspendant zu der dieses Buch einleitenden Visio V. Denn auf diese Vision und die Mandata bezieht sich Sim. X, nicht bloss sofern da der Engel auftritt, der dem Hermas den Hirten ins Haus gesendet hat, sondern sofern auch hier dieselbe Situation wie in Vis. V — das Haus des Hermas mit dem Ruhebett darin — vorausgesetzt wird, und weiter sofern in Sim. X lediglich von den *ἐντολαί* d. h. den Mandata des Bussengels nicht aber auch von den Similitudines die Rede ist. Freilich finden wir in Sim. X

einen Abschnitt, nämlich 3, 1–4, 4, der nur vom Verfasser von Sim. IX stammen kann, da darin vom Zusammenwohnen des Hermas mit den Jungfrauen (cf. Sim. IX, 10. 11. 12) und von der Unterbrechung des Thurmbaus (cf. Sim. IX, 14, 2) die Rede ist, allein dieser Abschnitt wird erst nachträglich vom Verfasser von Sim. IX eingefügt sein. Sim. X, 3 ist ganz äusserlich an Sim. X, 2 angehängt, ohne dass man auf die Jungfrauen, deren Anwesenheit hier vorausgesetzt wird, durch die vorher geschilderte Situation vorbereitet wäre. Und dass in Sim. X, 4 die Aufforderung an Hermas, seines Amtes zu walten, die schon in Sim. X, 2 an ihn gerichtet war, wiederholt und der Auftrag, den er den andern gegenüber hat, wesentlich anders als dort formuliert wird, kann die Richtigkeit unserer Annahme nur bestätigen. Allerdings wird auch in dem Abschnitt Sim. X, 3—4, 4 bloss von Geboten gesprochen, aber dies geschieht eben einfach nach dem Vorbild von Sim. X, 1. 2.

Auf Sim. X, 1. 2 folgte also ursprünglich unmittelbar 4, 5, nur dass auch hier das zweimalige *et virginibus* bzw. *et virgines* auf die Rechnung des Überarbeiters zu setzen ist. Von seinem anfänglichen Platze hinter den *Mandata* ist Sim. X, d. h. der Grundbestand davon, bei der wiederholten Erweiterung des Buchs weggenommen und zuerst hinter Sim. VIII, dann hinter Sim. IX gestellt worden.

R E S U L T A T.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung über die allmähliche Entstehung des Pastor *Hermae* kurz und übersichtlich zusammen, so sind es diese.

I. VISIO I—IV.

a. Visio I und II, ohne die Worte *κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* bzw. auch *τοὺς ἀγνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν* in II, 2, 8 und ohne II, 4, 1. 2.

b. Visio II, 4, 1. 2 und Visio III, ohne III, 2, 9, ohne die Worte *διατί — σωθήσεται* in III, 3, 5, ohne III, 5, 1 und III, 7, 1-4, sowie ohne III, 10, 2-13, 4.

c. Visio III, 10, 2-13, 4 und Visio IV.

II. ACHT MANDATA.

Mand. I; II; III; IV, 1, 1-8a. 9 und 4, 1-4; V, 1, 1-2, 2 und 2, 8; IX; X ohne die Worte *καὶ πάλιν σώζει* am Schluss von X, 1, 2 und *τὰς παραβολὰς — οὐ νοῶ* in X, 1, 3, ferner ohne X, 1, 4-6 und die Worte *καὶ πάλιν σώζει* am Schluss von X, 2, 1; XII, 1, 1-4, 5, doch ohne die Worte *τὰς δώδεκα* in 3, 2.

Diese Mandata waren umrahmt von einer Einleitungs-
vision d. i. Visio V ohne die auf Sim. I—VIII und Sim.
IX bezüglichen Zusätze in § 5 und 6 und von einer Schluss-
vision d. i. Sim. X, 1. 2. 4, 5 ohne die Worte *et virginibus*
und *et virgines* in 4, 5 1).

III. ACHT SIMILITUDINES.

a. Sim. VI. VII. VIII, ohne die Worte *ὁ δὲ νόμος — πέρατα τῆς γῆς, τοῦ κηρύγματος*, und *εἰς αὐτόν* in Sim. VIII, 3, 2, sodann ohne die Worte *διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* bzw. *ἀλλὰ μακρόθυμος — σώζεσθαι* in Sim. VIII, 11, 1, ferner ohne Sim. VIII, 11, 5, sowie wohl auch ohne Sim. VIII, 7, 5. 6.

b. Sim. I—V, ohne die Worte *καὶ ταύτην μου τὴν ἐντολὴν — ἔση παρ' ἐμοί* in Sim. V, 2, 2, ferner ohne Sim. V, 2, 6-8, sowie ohne die Worte *συγκαλεσάμενος πάλιν κ. τ. λ.* in Sim. V, 2, 11 und endlich ohne Sim. V, 4-7.

IV. BEARBEITUNG DER MANDATA.

Einfügung von Mand. IV, 1, 8b. 10. 11; 2. 3; V, 2, 3-7; Mand. VI; VII; VIII; XI; XII, 4, 6-6, 5.

1) Möglich wäre, dass diese Schlussvision auch erst hinter Sim. VIII angehängt worden ist.

V. SIM. IX

und specifisch christliche Schlussredaction des ganzen Buchs, d. h. Hinzufügung der specifisch christlichen Bestandteile in Vis. II und III¹⁾, in Mand. X, in Sim. V und VIII, sowie redactionelle Bearbeitung von Vis. V, 5. 6 und Erweiterung von Sim. X durch § 3 und 4, 1—4 nebst einigen Worten in 4, 5.

Wir haben hiemit gezeigt, wie das Buch nach und nach aus der Hand seines Verfassers hervorgegangen ist. An und für sich brauchte man nun noch nicht anzunehmen, dass das Buch geradeso, wie es allmählig entstanden, auch allmählig veröffentlicht worden ist. Doch dürfte der Hauptsache nach die Weise der Entstehung auch die der Veröffentlichung sein. Und darin liegt durchaus nichts Verwunderliches. Unser Verfasser ist ein Mann, der offenbar nicht bloss Vergnügen an seiner Arbeit, sondern auch Erfolg damit gehabt hat. Beides spornte ihn zu immer neuer Fortsetzung und Verbesserung an. Und da er den Buchdruck noch nicht zur Verfügung hatte, sondern seine Elaborate abschriftlich und zwar wohl nur in wenigen Exemplaren verbreitete, so konnte er jeden Augenblick theils ergänzte Abschriften theils Fortsetzungen in Umlauf bringen.

1) Vis. III, 2, 9 und 7, 1—3 dürfte übrigens schon früher hinzugefügt sein, während die bezeichneten Worte in Vis. III, 3, 5 vielleicht erst späterer Zusatz sind.

DER BRIEF DES BARNABAS.

Das Sendschreiben, das in der Überlieferung den Namen des Apostels Barnabas trägt, teilt mit verschiedenen andern der sogenannten apostolischen Väter die Eigentümlichkeit, dass es uns bei der Erforschung seiner Composition, seines Inhalts und seines Ursprungs vor nicht geringe Schwierigkeiten stellt. Hinsichtlich der Composition ist es nicht so sehr die inhaltliche und formelle Differenz zwischen dem ersten grossen Hauptteil und den vier letzten Capiteln, was Schwierigkeiten bereitet, denn hier ist doch von einem Teil zum andern deutlich übergeleitet. Vielmehr verbietet die Unordnung des ersten Hauptteils selbst, in welchem sehr verschiedenartige Ausführungen durcheinandergeworfen sind, von einer Disposition des Briefes zu reden.

Die inhaltlichen Schwierigkeiten des Briefes liegen, soweit sie nicht durch seinen Stil und seine Sprache bedingt sind, vornehmlich in seiner eigentümlichen, keineswegs gleichmässigen Stellung zur heiligen Schrift, in der allegorischen und typologischen Deutung derselben und in ihrer Vermengung mit der in ihrem Bestand nur schwer zu controlirenden jüdischen Tradition.

Was aber die Frage nach der Entstehungszeit des Briefes betrifft, so erscheinen die chronologischen Hinweise, die er enthält, teils allgemein und unbestimmt, oder dunkel, teils schwer vereinbar.

Trotz alledem hat es an Bearbeitungen des Briefes nicht gefehlt. Die materielle Erklärung desselben ist durch zahlreiche Beiträge bedeutend gefördert worden. Die Composition des Briefes dagegen ist immer noch ein ungelöstes Rätsel. Für Viele freilich scheint dasselbe nur in der Einbildung zu bestehen. Harnack ¹⁾ wenigstens hat geradezu

1) Lehre der zwölf Apostel, 1884, S. 82. (Proleg.).

erklärt: „Eine erneute genaue Prüfung hat mich in der Einheit des Barnabasbriefes in seiner überlieferten Gestalt durchweg bestärkt. Die Dinge liegen meines Erachtens so klar, dass man auf eine detaillirte Beweisführung zur Zeit verzichten darf, bis sich ein Widerspruch erhebt“. Noch neuerdings hat sich Harnack wiederholt in diesem Sinne ausgesprochen ¹⁾. Uns hat im Gegenteil eine erneute Untersuchung nur in der Überzeugung bestärkt, dass der Brief in der That nicht einheitlich ist. Mit Vertrauen treten wir diesen Nachweis an und nehmen damit die verschiedenen Versuche, die schon bisher in dieser Richtung gemacht worden sind, wieder auf.

Nachdem schon St. le Moyne ²⁾ wenigstens die Ursprünglichkeit der vier letzten Capitel in Zweifel gezogen, und Clericus ³⁾ den Verdacht der Interpolation gegen den Brief überhaupt ausgesprochen, hat Daniel Schenkel ⁴⁾ diese Frage zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht. Er glaubte allein in den Capiteln I—VI, XIII, XIV, XVII den echten Brief des Apostels Barnabas erkennen zu sollen, während er die anderen Capitel auf Rechnung eines späteren heidenchristlichen Überarbeiters, eines übergetretenen Therapeuten setzen wollte. Hefele ⁵⁾ hat dieser Hypothese eine Widerlegung angedeihen lassen. Dieselbe hat allgemein Beifall gefunden und ist auch von Schenkel selbst nicht angefochten worden. Wir können die Hefele'sche Widerlegung Schenkel's nicht ohne Weiteres zu der unserigen machen, da sie von der auch nach unserer Ansicht falschen Voraussetzung der Einheit des Briefes ausgeht, aber dass sie auf eine Reihe Unzuträglichkeiten der Schenkel'schen Hypothese aufmerksam gemacht hat, daran ist kein Zweifel. Wir möchten von uns aus dem Schenkel'schen

1) Chronologie der altchristl. Lit. I, S. 414, Anm. 1; Artikel „Barnabas“ in Herz's Real. Enc. 3. A. II, S. 413.

2) *Varia sacra*, Lugd. Bat. 1685 (1694), II, p. 929.

3) *Historia eccles.*, Amstelodami 1716, p. 474.

4) Ueber den Brief des Barnabas, *Theol. Stud. und Krit.* 1837, III, p. 662—686.

5) *Theol. Quartalschrift* 1839, I, p. 60 ff.; *Sendschreiben des Apostels Barnabas*, Tüb. 1840, p. 196 ff.

Teilungsversuch gegenüber wenigstens die folgenden Fragen aufwerfen: Wie kann man in einem und demselben (nach Schenkel dem ursprünglichen) Brief Capitel IV, 6—8 und Capitel XIV zusammenstellen, wie kann man, was bei Schenkel damit nah' zusammenhängt, Capitel XIII von den Capiteln VII, VIII, XI, XII trennen wollen, wie kann man über die ganz verschiedenartige Haltung der Capitel V und VI gegenüber den Capiteln I—IV hinwegsehen? Was in den Stücken, die Schenkel für Zusätze erklärt, auf einen Therapeuten als Verfasser führen soll, ist nicht einzusehen, ganz abgesehen von der Frage, ob wir von Therapeuten im historischen Sinne überhaupt sprechen können. Hinsichtlich der Capitel XVIII—XXI aber sind wir mit Hefele davon überzeugt, dass jedenfalls die handschriftliche Überlieferung kein Zeugnis gegen ihre Ursprünglichkeit enthält, dass vielmehr die altlateinische Übersetzung ganz ersichtlich sie weggelassen hat.

Angriffe gegen die Integrität des Briefes liessen sich, nachdem Schenkel's Hypothese keinen Erfolg erzielt, längere Zeit nicht mehr vernehmen. Erst 1869 hat Müller ¹⁾ wieder den ursprünglichen Zusammenhang der vier letzten Capitel mit dem ersten Teil bezweifeln und für eine nachträgliche Zuthat, wenn auch des ursprünglichen Briefschreibers selbst, erklären zu müssen geglaubt, worauf Heydecke 1874 die Interpolationshypothese Schenkel's in umfassender Weise, aber mit wesentlich anderer Durchführung wieder aufgenommen hat ²⁾.

Nach Heydecke besteht der ursprüngliche Brief aus den Capiteln I—III; XIII; XIV; XV, 1—7; XVI, 1. 2. 5—10; IV, 1—5. 10—14; XVII—XXI.

Diesen Brief habe der Apostel Barnabas im Jahre 70 oder 71 verfasst, um heidenchristliche Leser vor dem Judaismus zu warnen. Alles Weitere, namentlich auch die Versetzung von Capitel IV an seinen gegenwärtigen Platz, sei das Werk eines Heidenchristen aus den Jahren 119—122.

1) Erklärung des Barnabasbriefes, Leipzig 1869, S. 344 ff.

2) *Dissertatio qua Barnabae epistola interpolata demonstratur*, Brunsvigae 1874.

Auch dieser Versuch, den Brief zu teilen, hat keinen Beifall gefunden. Er ist trotz einzelner richtiger Beobachtungen ein verfehlter zu nennen. Der schwächste Punkt ist die Zerreiſſung, Wiederezusammensetzung und Umstellung von Capitel IV. Aber auch die Hauptmerkmale, welche Heydecke zur Unterscheidung der beiden Briefteile aufstellt, halten nicht Stand. Gegen die Behauptung, dass nur in den unechten Briefteilen das jüdische Gesetz keine buchstäbliche Geltung habe, spricht jedenfalls Capitel XV. Und dass nicht blos in den interpolirten Stücken, sondern auch in den angeblich ursprünglichen spitzfindige Typologie getrieben wird, dafür ist Capitel XIII ein ausreichender Beweis. Auch die Zurückführung des ursprünglichen Briefs auf den Apostel Barnabas ist sehr bedenklich. So lässt sich also auch mit den Mitteln und in der Weise Heydecke's die Teilung des Barnabasbriefes nicht durchführen¹⁾.

Im Jahr 1888 habe dann ich selbst eine Teilungshypothese vorgetragen²⁾. Den ursprünglichen Brief fand ich in den Stücken: I, 1—5. 7. 8; II; III; IV, 1—8; V, 1. 2; VIII, 7 bis IX, 6 (die beiden mittleren Sätzchen in IX, 6 ausgenommen); X, 1—5. 9. 12; XV; XVI, 1. 2. 5—10; V, 3. 4. IV, 9^a. Den Rest meinte ich auf mehrere Hände zurückführen zu müssen.

In der soeben gekennzeichneten Gestalt entspricht die Hypothese nicht mehr meiner gegenwärtigen Auffassung. Aber an dem Grundgedanken der Hypothese halte ich fest, wenn ich ihn auch in einfacherer Form und mit einfacheren Mitteln vertreten zu können meine.

Fast gleichzeitig mit mir ist Johannes Weiss³⁾ mit einer Hypothese hervorgetreten, deren Eigentümlichkeit darin

1) Beiläufig sei hier erwähnt, dass Hilgenfeld (*Barnabae epistula*, Lipsiae 1877, p. XIX sq.) in Capitel IV die ursprüngliche Ordnung gestört findet und glaubt, dass IV, 1—6^a (*δεῖ οὖν — συνιέναι οὖν ἀφείλετε*) anfänglich hinter IV, 6^b—9^a (*ἐτι δὲ καὶ τοῦτο — περίψημα ὑμῶν*) gestanden habe und aus Nachlässigkeit schon in sehr alter Zeit umstellt worden sei. Allein ich kann mich von der Notwendigkeit dieser Annahme nicht überzeugen.

2) Der Barnabasbrief neu untersucht, in *Jahrb. für prot. Theol.* XIV. Jahrgang, Heft 1, S. 106 ff.

3) Der Barnabasbrief kritisch untersucht, Berlin, Hertz, 1888.

besteht, dass er nicht eine Reihe von zusammenhängenden Stücken ausscheidet, sondern eine einmalige, fortlaufende Überarbeitung des Textes annimmt. Auch auf die Schlusscapitel, die von den beiden Wegen handeln, soll sich diese Überarbeitung erstreckt haben. Weder dem ursprünglichen Verfasser noch dem Überarbeiter soll es darum zu thun gewesen sein, vor judaistischen Verirrungen zu warnen. Jener habe seine Leser zu sittlichem Wandel ermahnen und durch den Hinweis auf das Schicksal Israels, auf die Zerstörung Jerusalems vor leichtsinnigem Vertrauen auf den Besitz des Bundes warnen wollen. Der Überarbeiter habe dazu allerlei Beispiele auffallender Weissagungserfüllung und typologische Deutungen alttestamentlicher Stellen gefügt. Auch unterscheide sich der Überarbeiter vom ursprünglichen Briefschreiber durch eine mehr entwickelte Christologie. Er sei bereits ein Vertreter der alexandrini-schen Logoslehre. Leider wird man den Ausscheidungen von Weiss meist seine Zustimmung versagen müssen. Sie beruhen zu oft auf Verkennung des Sinns und Zusammenhangs. Um das nachzuweisen, müsste man seinen Ausführungen freilich Schritt für Schritt folgen, wozu hier keine Gelegenheit besteht. Haltbar erscheint uns die Weiss'sche Hypothese nicht.

Indessen kann der Misserfolg auch dieser jüngsten Hypothese von einer neuen Untersuchung des Briefs in derselben Richtung nicht abhalten. Klarer und verständlicher ist ja der Brief durch das Unglück der bisher angestellten Teilungsversuche nicht geworden. Die in dem Briefe selbst liegende Aufforderung, die zu jenen Hypothesen Anlass gegeben, besteht vielmehr auch heute noch ungeschwächt fort¹⁾. Und zu dieser Aufforderung von Innen ist in der neueren Zeit eine weitere von Aussen hinzugekommen durch die Auffindung der Lehre der 12 Apostel. Eine genauere Erforschung des Barnabasbriefs lässt neues

1) Auch die soeben erschienene, fleissige, doch zu sehr an der Oberfläche sich bewegende Arbeit van A. van Veldhuizen (De brief van Barnabas, Groningen, Wolters 1901) beweist nur aufs Neue, dass die herkömmliche Auffassung dem Brief nicht gerecht zu werden vermag.

Licht auch für diese Schrift erhoffen, die zu einem grossen Teil des Barnabasbriefs in der allerengsten Beziehung steht. Zuversichtlicher als früher aber kann man gegenwärtig an eine Untersuchung des Briefs herantreten, da durch die Auffindung des Codex Sinaiticus und neuerdings noch des Codex Constantinopolitanus für den originalen griechischen Text des ganzen Briefs eine sichere Grundlage gegeben ist.

I. KRITISCHE UNTERSUCHUNG DER COMPOSITION DES BRIEFS.

Einen verhältnismässig sicheren Boden gewährt der Anfang des Briefes. Die Zusammengehörigkeit der ersten drei Capitel ist noch nie bestritten worden und wird sich auch nicht bestreiten lassen. Dies Urteil gilt jedoch nur im Grossen und Ganzen. Es schliesst noch keineswegs die Behauptung in sich, dass auch im Einzelnen Alles in Ordnung sei. Vielmehr finden wir gleich im ersten Capitel einen ganz erheblichen Anstoss, nämlich § 6 in dem Satz: *τρία οὖν δόγματα ἐστὶν κυρίου* etc. Die verschiedenen Textesquellen weichen in der Überlieferung dieses Satzes von einander ab. Der Codex Sinaiticus hat: *τρία οὖν δόγματα ἐστὶν κυρίου· ζωὴ· πίστις ἐλπίς· ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν καὶ δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος ἀγάπη, εὐφροσύνη, καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύναις μαρτυρία.* Der Codex Constantinopolitanus bietet die Lesart: *τρία οὖν δόγματα ἐστὶ κυρίου ζωῆς. ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν, καὶ δικαιοσύνη κρίσεως, ἀρχὴ καὶ τέλος, ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων δικαιοσύνη μαρτυρία.* Der Lateiner hat nur: *tres sunt ergo constitutiones domini: vitae spes, initium et consummatio.* Wie hat nun der ursprüngliche Text gelautet? Wir haben zur Wiederherstellung desselben vollkommen ausreichende Mittel. Abgesehen von den angeführten Textesquellen finden wir etwas weiter vorne im ersten Capitel des Barnabasbriefes (I, 4^b) den mit unserer Stelle eng verwandten Satz: *ὅτι μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ.* Endlich berühren sich mit unserer Stelle sehr nahe die

Worte Ignat. ad Eph. 14: *τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἣτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη*. Diese letztere Stelle steht zweifellos in verwandtschaftlicher Beziehung zu unserer Stelle und darf daher zur Reconstruction derselben benützt werden, gleichgiltig, auf welcher Seite die Abhängigkeit zu suchen ist. Zunächst sprechen nun sämtliche griechische Texteszeugen dafür, dass der Text des Lateiners unvollständig ist. Der Letztere gab offenbar nur den Anfang, der ihm wichtig und verständlich zugleich war. Die zweite Hälfte des Satzes liess er weg, sie wird ihm nicht klar gewesen sein, auch minder bedeutsam geschienen haben. Sodann stimmen alle anderen Texteszeugen gegenüber dem Codex Constantinopolitanus darin überein, dass das *ζωῆς* oder *ζωή* nicht mit *κυρίου* zu verbinden, sondern zum Folgenden zu ziehen ist, und zwar enthalten jener frühere Satz des Barnabasbriefes, sowie die altlateinische Übersetzung ausreichende Beweise dafür, dass man *ζωῆς ἐλπίς* zu lesen hat.

Was das Weitere betrifft, so sind der Lateiner und die ignatianische Stelle eine sichere Bürgschaft dafür, dass wie *ἐλπίς* so auch *ἀρχὴ* und *τέλος* zu *ζωῆς* zu beziehen ist, woraus von selbst sich ergibt, dass im Folgenden, wie die ignatianische Stelle bezeugt, der *ἀρχὴ* die *πίστις* und dem *τέλος* die *ἀγάπη* entsprechen muss. Im Sinaiticus ist also *πίστις* und *ημῶν*, im Constantinopolitanus *πίστεως ἡμῶν* zu streichen, während statt *δικαιοσύνη κυρίου* vielmehr *δικ. πίστεως* zu lesen sein wird. Überdies ist im Sinaiticus *ζωή* in *ζωῆς* zu verwandeln. Der Satz wird also ursprünglich gelautet haben: *τρία οὖν δόγματα ἐστὶν κυρίου· ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος, καὶ δικαιοσύνη πίστεως ἀρχή, καὶ τέλος ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ αγαλλιᾶσεως ἔργων, δικαιοσύνης μαρτυρία*. Der Verfasser von 1,6 will sagen: Bei der Entwicklung des christlichen Lebens sind nach dem Willen des Herrn drei Momente oder Entwicklungsstufen zu unterscheiden, des Lebens Hoffnung, Anfang und Vollendung. Das erste Moment bedarf keiner weiteren Erläuterung, wohl aber ist dies bei den beiden letzten nötig. Der Anfang des Lebens ist die Glaubensgerechtigkeit, die Vollendung

die werkhätige Liebe als ihre Bewährung. Verwirrung in die Sache dürfte hauptsächlich dadurch gekommen sein, dass man für den Begriff *δικαιοσύνη πίστεως* kein Verständnis mehr hatte und darum *πίστεως* in *κρίσεως* veränderte. Der *πίστις* musste dann im Zusammenhang eine andere Stelle angewiesen werden. Im Const. und im Sin. ist diesem Bedürfnis auf verschiedene Weise genügt.

Damit, dass dieser Satz wieder auf seinen vermutlich ursprünglichen Wortlaut gebracht und für sich verständlich geworden ist, sind nun aber noch keineswegs alle Schwierigkeiten beseitigt. Es fragt sich dann immer noch, wie ist er in dem Zusammenhang, in dem er sich befindet, zu verstehen? Wenn der Satz an der fraglichen Stelle einen Sinn haben soll, so bleibt nur die Annahme übrig, dass er die Gnosis, von der unmittelbar vorher die Rede war, nach ihrem Inhalt charakterisiren soll. Dann muss aber der Satz auch zu dem unmittelbar folgenden in eine entsprechende Beziehung gebracht werden, die keine andere sein könnte, als die, dass die drei Glieder des eines Satzes den drei Gliedern des andern zur Seite gehen, dass Hoffnung des Lebens, Glaube, Liebe den drei in der göttlichen Offenbarung unterschiedenen Stufen entsprechen. Aber damit ist, wie wir glauben, jene Gnosis nicht nach ihrem wahren Wesen erklärt. Jene Gnosis soll ja eine über das Maass des Glaubens hinausführende Erkenntnis sein. Das aber, was jener Satz besagt, ist bereits für den gewöhnlichen Gläubigen klar und verständlich, und wird ja auch geradezu weiter oben vom Briefschreiber als bereits vorhandener Besitz der Leser gerühmt. Daraus geht aber auch ganz unzweideutig hervor, was sich ja eigentlich von selbst versteht, dass sich jene drei Momente: Hoffnung des Lebens, Glaube, Liebe nicht, wie man nach 1,7 annehmen müsste, auf drei verschiedene religionsgeschichtliche Entwicklungsstufen, eine vergangene, gegenwärtige und zukünftige beziehen lassen, dass sie vielmehr auf einem und demselben Standpunkte, innerhalb einer und derselben Periode, nämlich der christlichen, die drei zusammengehörigen Momente religiösen Verhaltens bilden. So lässt sich also der Satz:

τρία οὖν δόγματά etc. an der Stelle, an der er sich befindet, nicht verstehen und wird man genötigt, ihn zu entfernen, da er überdies einen bestehenden Zusammenhang zerreisst. Das *ἐγνώρισε* am Anfang des folgenden Satzes knüpft unmittelbar an an das *τὴν γνῶσιν* des vorhergehenden. Der Satz *ἐγνώρισε γὰρ* etc. gibt die Erklärung davon, was der Gegenstand dieser Gnosis sei. Ihr Gegenstand ist die Offenbarung Gottes, sofern dieselbe kundthut, was einst war, aber nun vergangen ist und nicht mehr gilt, als auch was gegenwärtig besteht und Giltigkeit hat, und endlich — in den Anfängen wenigstens — was künftig noch werden und kommen soll. Diese Unterschiede in der göttlichen Offenbarung gilt es zu erkennen und zwar mit Hilfe der alttestamentlichen Propheten. Sie zeigen, dass das Alte Testament nicht einfach als eine Einheit von lauter gleichartigen Bestandteilen und gleich verbindlichen Vorschriften aufzufassen ist, dass es vielmehr einerseits Aufschlüsse über das Vergangene enthält, das nun einmal vergangen ist, während es andererseits offenbart, was im Gegensatz zum Vergangenen, das den Grund seines Vergehens nur in sich selbst, d. h. im Widerspruch gegen den Willen Gottes tragen kann, der giltige, in der Gegenwart realisirte oder in der Zukunft noch zur Ausführung kommende Wille Gottes ist. Wenn der Verfasser (I, 7^b) hinzufügt: *ὣν τὰ καθ' ἕκαστα βλέποντες ἐνεργούμενα, καθὼς ἐλάλησεν, ὀφείλομεν πλουσιώτερον καὶ ὑψηλότερον προσάγειν τῷ φόβῳ αὐτοῦ*, so sagt er damit, dass gerade die Gegenwart auf jene Unterschiede ein Licht werfe, sofern man jetzt gerade den Übergang vom Einen zum Andern sich vollziehen sehen könne. Dabei kann man aber an nichts Anderes als an den Übergang vom Judentum zum Christentum denken, so dass jenes also als das schon im Alten Testament für abgängig erklärte Vergangene, dieses als das ebenfalls schon im Alten Testament für giltig erklärte Gegenwärtige sich darstellen würde.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir nun aber fragen: Wie ist der oben von uns ausgeschiedene Satz an unsere Stelle bezw. in den Brief überhaupt hereingekommen?

Man wird dabei von jenem bereits erwähnten früheren Satz des ersten Capitels auszugehen haben. Dort ist bereits von der *ἐλπίς ζωῆς* und der daran sich anschliessenden *πίστις* und *ἀγάπη* die Rede, aber diese Begriffe selbst und die gegebene Bestimmung ihres Verhältnisses spielen hier nur eine verhältnismässig untergeordnete Rolle, welche die Hauptausführung nicht weiter berührt. Dagegen hat ein Späterer diesen Satz bedeutungsvoll gefunden und aus ihm jenen anderen: *τρία οὖν δόγματα* etc. abgeleitet.

An das durch Ausscheidung jenes Satzes in seinem ursprünglichen Zusammenhange wiederhergestellte Capitel I schliessen sich nun, wie äusserlich so innerlich, die Capitel II und III an.

Die Erkenntnis des für die christliche Gegenwart giltigen Willens Gottes — so beginnt Capitel II — ist augenblicklich um so wichtiger, da in dieser bösen Zeit des Teufels verführerische Macht eine so grosse ist. Aber diese Erkenntnis ist auch möglich, denn dem rechten Glauben wird auch die Einsicht in die Offenbarung Gottes geschenkt werden. Der Einsichtige wird aber — und damit beginnt Capitel II das Thema in einem speciellen Punkte näher auszuführen — erkennen, dass Gott im Alten Testament bereits auf's Bestimmteste Brandopfer, Gaben und Rauchwerk verworfen und als rechtes Opfer einen Dienst des Herzens gefordert hat, und zwar im Hinblick auf das neue Gesetz Jesu Christi, das ohne zwingendes Joch ein Opfer haben sollte, nicht von Händen gemacht. Ebenso lässt sich — und das ist die Ausführung in Capitel III — erkennen, dass schon im Alten Testament Gott das Fasten in Sack und Asche verworfen und dafür eine fromme Gesinnung und gute Handlungsweise für das Gott wohlgefällige Fasten erklärt hat. Das Alles ist ein Beweis dafür, dass Gott im Voraus dafür besorgt war, dass das in Einfalt glaubende Volk, das er seinem Geliebten bereitet hat, nicht am jüdischen Gesetze scheitern möge.

Dieser Ausführung in den drei ersten Capiteln conform ist die Ausführung in IV, 1—8. Wie der Verfasser im Eingang von Capitel betont, wie wichtig die Erkenntnis des

für die Gegenwart giltigen Willens Gottes gerade in dieser bösen Zeit sei, so bringt er in Capitel IV auf's Neue ähnliche Ermahnungen und citirt zur Bekräftigung derselben, zum Beweis, dass eben jetzt die letzte böse Zeit gekommen sei und das letzte Ärgernis bevorstehe, ebenfalls als eine auf die Gegenwart sich beziehende Offenbarung Gottes die Weissagung aus dem siebenten Capitel des Danielbuches von den zehn Königreichen und dem kleinen König, von dem Tier mit den zehn grossen Hörnern und dem kleinen Horn ¹⁾).

Den Übergang von der Paränese im ersten Teil von c. IV zu der speciellen Ausführung über den Bund im zweiten Teil macht nun der Verfasser in § 6 mit den Worten: „Aber auch darum noch bitte ich euch wie einer aus eurer Mitte, indem ich selbst alle ganz besonders mehr als meine Seele liebe, dass ihr (jetzt) Acht habet auf euch selbst und nicht etlichen ähnlich werdet, indem ihr Sünde auf Sünde häufet und sprecht: Der Bund gehört ihnen und uns. Uns wohl, aber jene haben ihn für immer verloren, schon als Moses ihn empfing.“ Der Text dieser Stelle ist sehr verschieden überliefert. Wir sind demjenigen des Lateiners gefolgt, der nach unserer Ansicht der einzig richtige ist. Der Lateiner hat nämlich: *testamentum illorum et nostrum est; nostrum est autem*. Dass dies der ursprüngliche Text ist, sieht man auch noch am Sinaiticus, bei dem es heisst: *ἡ διαθήκη ἡμῶν μὲν*. Das *ἡμῶν μὲν* entspricht genau dem *nostrum est autem* des Lateiners und setzt das *ἐξείνων καὶ ἡμῶν* deutlich voraus. Dass der Sinaiticus die letzteren Worte ausgelassen hat, erklärt sich daraus, dass dieser Textrecensent nicht mehr begriffen hat, warum hier neben und vor den Christen auch noch von jenen d. h. von den Juden die Rede ist.

Den im Sinaiticus überlieferten Text hat man dann im Constantinopolitanus so viel wie möglich zu verbessern gesucht mit dem Erfolg, dass der Text dadurch nur noch weiter von seiner ursprünglichen Gestalt sich entfernt hat.

1) Dass der Verfasser den Propheten, von dem er schon in § 4 spricht, erst in § 5 beim Namen nennt, ist eine kleine Nachlässigkeit, doch kein Grund, § 5 für spätere Zuthat zu halten.

Man hat das $\mu\acute{\epsilon}\nu$ in $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ verändert. Dies aber führte von selbst zur Einfügung von $\acute{\iota}\mu\acute{\iota}\nu$, wodurch wiederum die Ersetzung von $\eta\mu\acute{\omega}\nu$ durch $\nu\mu\acute{\omega}\nu$ bedingt war. Wir brauchen uns bei dieser Lesart nicht aufzuhalten. Die Veränderung des $\mu\acute{\epsilon}\nu$ in $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ verrät zur Genüge ihren sekundären Charakter.

Der ursprüngliche Verfasser des Barnabasbriefes setzt voraus, dass seine Leser der Überzeugung leben, dass den Juden und ihnen d. h. den Christen zusammen der Bund gehöre, und er fürchtet, dass sie darauf sich verlassend ruhig weiter sündigen könnten. Die Leser verkehren in einem doppelten Irrtum. Erstens sofern sie meinen, der Bund gehöre den Juden und ihnen zusammen, während er bloss den Christen gehört. Zweitens sofern sie ein falsches Vertrauen auf den Besitz des Bundes setzen. Gerade an dem Beispiel der Juden, mit denen die Leser zusammen am Bund Teil zu haben meinen, kann der Verfasser diesen doppelten Irrtum deutlich machen. Der sinaitische Bund wurde wegen des Ungehorsams des jüdischen Volks aufgehoben gleich damals, als Moses ihn empfing. Die Zertrümmerung der Gesetzestafeln durch Moses ist der Beweis. An der Stelle dieses zu nichte gewordenen Bundes hat Gott (schon im Alten Testament) die Aussicht eröffnet auf den Bund des geliebten Jesus durch die Hoffnung des Glaubens an ihn. Nur dieser Bund also besteht zurecht, aber auch ihn kann man durch Sündigen wieder verlieren.

Fast als ob er fürchten würde, den Lesern hiemit eine ihnen besonders peinliche Wahrheit deutlich gemacht zu haben, entschuldigt sich nun der Verfasser gewissermassen mit der Erklärung, dass er nicht als Lehrer sich ihnen aufdrängen wolle, sondern dass nur der Wunsch, in seinen Mitteilungen über den christlichen Glauben vollständig zu sein, ihn zu dieser Auseinandersetzung veranlasst habe. Dann aber zieht er die Consequenz aus dem Gesagten in der Form einer ernstlichen Vermahnung und Warnung. Da, wie schon zu Anfang von c. IV gezeigt wurde, die letzte böse Zeit gekommen ist, gilt es für die Gläubigen, sich vor den Schlichen des Teufels in Acht zu nehmen und sich zu

wappnen, wie es Kindern Gottes geziemt. Die Gläubigen müssen die Sünde meiden, Gottes Gebote eifrig erfüllen und sich nicht für bereits gerechtfertigt halten, damit sie nicht in Ruhe eingewiegt über ihren Sünden einschlafen und der böse Fürst Gewalt über sie bekomme und sie hinausstosse aus dem Reiche des Herrn. Das Vorbild Israels, das nach so vielen Zeichen und Wundern, die in seiner Mitte geschehen sind, doch noch so verlassen wurde, treibt auch die Christen ernstlich an, des warnenden Wortes zu gedenken: „Viele Berufene, aber wenig Auserwählte.“ Darum muss man beachten, was der neue Bund bedeutet. Er beruht auf Sprengung des Blutes des Herrn und hat zum Zweck, kraft des Sühntodes Jesu die Gläubigen durch Vergebung der Sünden zu reinigen. Juden und Christen ward dies gleicherweise schon durch Jesaja geweissagt. Hat uns Gott so, wie wir dankbar anerkennen sollen, über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft belehrt, so wird mit Recht ein Mensch zu Grunde gehen, der den Weg der Gerechtigkeit kennt und sich gleichwohl an den Weg der Finsternis hält.

Auch diese Ausführung über den Bund in IV, 1—V, 4 entspricht genau dem in 1,7 aufgestellten Thema des Briefs. Das Alte Testament, das ist der Grundgedanke, zeigt einerseits, dass der alte sinaitische Bund ungiltig ist, und weist andererseits auf den neuen Bund, der durch Jesus vermittelt werden sollte.

Der nun folgende Abschnitt, der mit V, 5 beginnt und in VII, 1 seinen Abschluss findet, hat mit der Ausführung über den alten und neuen Bund in IV, 1—V, 4 nichts zu schaffen. Sein Thema ist vielmehr der in V, 1 ausgesprochene Gedanke, dass der Herr sein Fleisch in den Tod hingegeben hat. Zunächst werden in V, 5—14 allerlei Gründe dafür angeführt, warum der Herr, dem doch als Gottes Gehilfen bei der Schöpfung die ganze Welt gehört, und der auch während seines Erdenlebens sich als Sohn Gottes geoffenbart hat, im Fleisch erscheinen und leiden musste, und wird schliesslich auf Grund von verschiedenen alttestamentlichen Stellen Ps. 21, 21; 118, 120; 21, 17; Jes.

50,6.7 geltend gemacht, dass er selber den Kreuzestod, samt der Geißelung und den Backenstreichen erdulden wollte ¹⁾. Die Fortsetzung der zuletzt angeführten Stelle d. h. Jes. 50,8.9 leitet nun aber den Verfasser einen Augenblick von diesem Thema ab und über zu dem Beweis, dass der Leidende nach der Schrift zugleich der Triumphirende ist. Dies geht bis zu VI, 5, wo diese Zwischenausführung ihren formellen Abschluss hat. In VI, 7 nimmt dann der Verfasser das abgebrochene Thema von c. V wieder auf ²⁾ in den Worten: „Da er also im Fleisch erscheinen und leiden sollte, ward sein Leiden vorausgeoffenbart“. Zum Beweise dessen wird zunächst Jes. 3,9.10 citirt, aber dann folgt ein Citat aus Ex. 33,1.3, das in ebenso kühner als selbstgefälliger allegorischer Deutung vom Verfasser theils auf die Fleischwerdung und das Leiden Christi theils auf die durch Christus bewirkte, auch sonst in der Schrift vorhergesagte Neuschöpfung, die an den Christen in Erfüllung ging, bezogen wird.

In diesem Abschnitt V, 5—VII, 1 können wir keinen ursprünglichen Bestandteil unseres Briefes erblicken. Mit der Ausführung über den Bund in IV, 1—8 und V, 1—4 hat er nichts zu thun. Diese Ausführung hat in V, 3.4 ihren deutlichen Abschluss.

Der Abschnitt V, 5—VII, 1 macht den Eindruck eines nachträglichen Anhangs, in dem ein einzelner Gedanke aus der vorhergehenden Ausführung zum Gegenstand einer eingehenden apologetischen Behandlung gemacht wird, nämlich der in V, 1 ausgesprochene Gedanke, dass der Herr

1) In V, 6 ist der Text wohl nicht ganz in Ordnung. Aber es ist leicht zu helfen. Das Sätzchen *ὅτι ἐν σαρκὶ ἑδεῖ αὐτὸν φανερωθῆναι* ist vermutlich von seiner ursprünglichen Stelle verschoben. Man muss es zwischen *αὐτὸς δὲ* und *ἵνα καταργήσῃ* stellen.

2) Wir meinen, dass VI, 7 ursprünglich unmittelbar auf VI, 5 gefolgt ist, und dass VI, 6 auf Interpolation beruht. VI, 6 hat hinter VI, 5 absolut keinen Sinn, wohl aber VI, 7, das mit seinem *οὖν* auf c. V zurückgreift. Gerade dies *οὖν* hat nun ein Späterer hinter VI, 5 nicht begriffen, und da er an das zurückliegende c. V nicht dachte, meinte er dem *οὖν* einen Beziehungspunkt geben zu müssen, indem er in VI, 6 einige auf das Leiden Christi bezügliche Schriftstellen (Ps. 21, 17; 117, 12; 21, 19) einfügte. Dass aber VI, 6 Interpolation ist, geht auch daraus hervor, dass eine dieser Schriftstellen (Ps. 21, 17) bereits in V, 13 in anderer Form und anderem Zusammenhang citirt ist.

sein Fleisch in den Tod gegeben habe. Aber während dieser Gedanke in V, 1 ganz harmlos und unbefangen vorgetragen wird, ohne dass der Verfasser das Bewusstsein hat, dass derselbe allerlei Schwierigkeiten und Beanstandungen unterliegen könnte, ist das in V, 5—VII, 1 ganz anders. Da sieht der Verfasser sich genötigt, mit Aufgebot aller ihm zur Verfügung stehenden Mittel die These zu verteidigen, dass der Gottessohn ins Fleisch gekommen ist und gelitten hat. Es ist die Steigerung und Entwicklung der christologischen Vorstellungen, die Auffassung Christi als wesentlichen Gottessohnes, die diese Schwierigkeiten hervorgerufen hat, während der Verfasser von V, 1—4 daran noch entfernt nicht denkt. Dies ist der erste Grund, der uns verbietet, V, 5—VII, 1 für die ursprüngliche Fortsetzung von IV, 1—8 und V, 1—4 zu halten.

Gegen diese letztere Annahme sprechen indessen noch weitere Gründe. Auch der Verfasser der vier ersten Capitel unseres Briefs will seinen Lesern Gnosis, Erkenntnis vermitteln. Aber diese besteht bei ihm einfach darin, dass man aus den klaren, unmittelbar deutlichen und keiner weiteren Auslegung bedürftigen Aussprüchen der Schrift d. h. des Alten Testaments erkennt, was nach Gottes Willen einerseits abgethan ist, andererseits für die Gegenwart Giltigkeit hat, oder noch von der Zukunft zu erwarten ist. Die Gnosis dagegen, um die es dem Verfasser von V, 5—VII, 1 zu thun ist (cf. VI, 9), besteht in der Ergründung des hinter dem Buchstaben und unmittelbaren Wortlaut der Schrift verborgenen, geheimnisvollen Schriftsinns, der durch künstliche allegorische Auslegung zu ermitteln ist. Von letzterer findet sich bei dem Verfasser der vier ersten Capitel keine Spur.

Es ist aber endlich noch ein dritter Grund, der gegen die Ursprünglichkeit von V, 5—VII, 1 zeugt. Hinter den vier ersten Capiteln, in denen dem in 1,7 aufgestellten Programm gemäss gezeigt wird, dass der jüdische Opferkult, das jüdische Fasten, der jüdische Bund von Gott verworfen oder abgethan ist, und dass der für die Gegenwart giltige Gotteswille in etwas ganz anderem besteht, muss man als

ursprüngliche Fortsetzung nicht eine apologetisch-polemische Ausführung über die Fleischwerdung und das Leiden des Gottessohnes erwarten, sondern eine weitere Kritik der spezifisch jüdischen Religionselemente. Dass auf IV, I—V, 4 ursprünglich eine solche Fortsetzung gefolgt ist, werden wir später sehen.

In keinem Fall kann diese ursprüngliche Fortsetzung von IV, I—V, 4 gefunden werden in den Capiteln VII und VIII. Nicht bloss wird in der Einleitung des ersteren Capitels d. h. in VII, 2 die Ausführung in V, 5—VII, 1 vorausgesetzt, sondern es wird überhaupt auch in jenen beiden Capiteln die bereits in V, 5—VII, 1 in Angriff genommene Frage, inwiefern im Alten Testament das Leiden Christi vorausgeoffenbart sei, weiter behandelt. Und wie bereits in V, 5—VII, 1 der Verfasser Beweise gegeben hat von seiner allegorischen Auslegungskunst, so spielen in den Capiteln VII und VIII im Gegensatz zu den Capiteln I—IV Allegorie und Typologie eine geradezu beherrschende Rolle. In den Capiteln VII und VIII wird gezeigt, dass die Ceremonien des grossen Versöhnungstags und das Opfer der roten Kuh Typen sind auf das Leiden Christi, sein Evangelium und sein Reich. Man könnte nun freilich diese Ausführung gerade dem in I, 7 aufgestellten Thema des Briefs entsprechend finden. Man könnte sagen: sofern jene Gebräuche eben nur Typen sind, gehören sie in der christlichen Zeit der Erfüllung zu dem Vergangenen, sofern sie aber auf das Christentum hinweisen, enthalten sie die Offenbarung des Gegenwärtigen. Indess sieht, genau genommen, der Verfasser von Capitel VII und VIII jene Gebräuche nicht sowohl von dem Gesichtspunkte aus an, dass sie mit der Erscheinung des Christentums ihre Bedeutung verloren haben und nun zum Vergangenen gehören, sondern allein von dem, dass man in ihnen eine Vorausoffenbarung des Christentums hat. In jedem Fall aber kommt die Ausführung mit dem Thema in I, 7 in Conflict. Denn inwiefern jene Gebräuche zum Vergangenen gehören oder das Gegenwärtige typisch darstellen, wird hier erst nachträglich auf dem Standpunkte der christlichen Erfüllung erkennbar,

während nach I, 7 (cf. *ἐγνώρισε* und *ὧν τὰ καθ' ἑαυτοὺς βλέποντες ἐνεργούμενα, καθὼς ἐλάλησεν*) Gott schon in der alttestamentlichen Offenbarung selbst deutlich und bestimmt dasjenige bezeichnet hat, was nicht giltig und darum abgethan ist, und andererseits ebenso deutlich dargethan hat, was sein für die Gegenwart giltiger Wille ist. In der Ausführung, welche dem Thema in den Capiteln II, III, IV gegeben wird, wird denn auch gezeigt, dass Gott ausdrücklich schon im Alten Testament das jüdische Gesetz, zunächst speciell die Opfer, das Fasten, den Bund für abgethan, aufgehoben und ungiltig erklärt und statt dessen etwas ganz anderes verlangt und festgestellt hat, während die Juden gegen den klar ausgesprochenen Gotteswillen an dem, was von Gott verworfen und verurteilt worden ist, festgehalten haben und noch festhalten. In diesem letzteren Gesichtspunkt liegt ein durchgreifender Gegensatz zu den Capiteln VII und VIII. Denn hier werden jene doch auch zum jüdischen Gesetz gehörenden Gebräuche des grossen Versöhnungstages und des Opfers der roten Kuh als wirkliche Gottesordnungen aufgefasst, wenn auch ihre Bedeutung nicht in ihrer unmittelbaren Äusserlichkeit liegt, sondern in den typischen Hinweisen, die darin enthalten sind.

Aus den angegebenen Gründen müssen wir also auch die Capitel VII und VIII als Stücke betrachten, die ursprünglich nicht mit den Capiteln I—IV zusammengehört haben, sondern wie der Abschnitt V, 5—VII, 1 erst nachträglich in den Brief eingefügt sind.

Mit dem an Hebr. IV, 2 anklingenden Satz: „Und deshalb sind jene Thatsachen uns offenbar, jenen aber dunkel, weil sie nicht auf die Stimme des Herrn gehört haben“, wird am Schluss von Capitel VIII der Übergang gemacht zur Besprechung der Beschneidung in Capitel IX. Es wird hier dargelegt, dass es Gottes Wille ist, dass man an Ohren und Herzen beschnitten ist, bezw. wird gezeigt, dass Gott die Seinen wirklich also beschnitten hat, damit sie sein Wort vernehmen und glauben. Dies ist die mit verschiedenen alttestamentlichen Belegen versehene Ausführung in IX, 1—3. Allein mit Paragraph 4 fängt die Sache ganz

von Neuem an. Als ob bisher von der Beschneidung noch gar nicht die Rede gewesen wäre, wird hier auseinandergesetzt, dass auch die jüdische Beschneidung abgethan ist und dem Willen Gottes nicht entspricht, dass die Juden durch einen bösen Engel verleitet sie eingeführt haben, während Gott die Beschneidung der Herzen gewollt hat und noch will. Der Verfasser von IX, 4 ff. kann IX, 1—3 noch nicht gekannt haben. Dagegen hat der Verfasser der letzteren Paragraphen das Stück IX, 4 ff. bereits vorgefunden und durch VIII, 7 und IX, 1—3 dazu übergeleitet. Dass dem so ist, lässt sich auch noch von einer andern Beobachtung aus erweisen. Der Paragraph 4 beginnt nämlich mit den Worten: *Ἀλλὰ καὶ ἡ περιτομή, ἐφ' ἣ πεποιθήσασιν, κατήργηται*. Das *καί* weist deutlich darauf hin, dass ursprünglich unmittelbar vorher von einer andern alttestamentlichen Institution, auf die sich die Juden verlassen hatten und die doch ihre Geltung verloren hatte, die Rede war. Suchen wir den hiemit angedeuteten ursprünglichen Zusammenhang auf, so ist die einzig mögliche und sich von selbst nahelegende Anknüpfung diese, dass man IX, 4 ff. auffasst als die unmittelbare Fortsetzung der Ausführung über den Bund in IV, 1—V, 4. Die Juden haben sich vergeblich auf den Bund verlassen, denn bereits zu Moses Zeiten ward er ihres Ungehorsams wegen mit den Gesetzestafeln zertrümmert. Ebenso vergeblich war oder ist ihr Vertrauen auf die Beschneidung, da dieselbe dem Willen Gottes nicht entspricht. Auf die Besprechung des Bundes ist ursprünglich unmittelbar die Besprechung des Bundeszeichens d. h. der Beschneidung gefolgt. Wir stossen also in IX, 4 ff. wieder auf ein Stück des ursprünglichen Briefs, und es ist nur die Frage, wie weit dasselbe reicht. Wir meinen bis IX, 6, nur dass bereits das letzte Sätzchen von Paragraph 6: *ἀλλὰ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι ἐν περιτομῇ εἰσὶν* ein Zusatz ist. Dasselbe ist ganz ersichtlich ein nachträglicher ergänzender Anhang zu der vorhergehenden Darlegung: „Aber auch jeder Syrer und Araber und alle Götzendiener (sind beschnitten). Gehören darum etwa auch sie zu ihrem Bunde“?

Wie das letzte Sätzchen von IX, 6 so hat man weiter ebenso den ganzen Abschnitt IX, 7—9 als Zusatz aufzufassen. Er handelt allerdings auch von der Beschneidung. Aber schon an dem Umstand, dass IX, 7 ein ganz neuer Ansatz gemacht wird, lässt sich erkennen, dass wir es hier mit einer nachträglichen Zuthat zu thun haben. Zweifellos ergibt sich dies aus der verschiedenen Methode, die hier und dort zur Anwendung kommt, sofern dort mit klaren Aussprüchen des alten Testaments, hier mit allegorischer und typischer Spielerei argumentirt wird. Ebenso verschieden ist der Standpunkt. Denn derjenige, der in IX, 7—9 als den Urheber der Beschneidung den Abraham nennt und ihn dabei auf Christum hinblicken lässt, kann nicht vorher gesagt haben, die Juden hätten bloss durch einen bösen Engel verführt die Beschneidung angenommen. Auch die Berufung am Schluss auf den, der das eingepflanzte Gnadengeschenk in die Leser gelegt habe, sowie die Versicherung: „Niemand hat ein ächteres Wort von mir gelernt, aber ich weiss, dass ihr es wert seid“ zeigt, dass der Abschnitt nicht mit den Capiteln I—IV, V, 1—4; IX, 4—6 zusammengehören kann. Der Verfasser jener Stücke rühmt wohl auch die Geistesgaben seiner Leser (I, 2. 3. 5) und hebt auch die Wichtigkeit der Erkenntnis hervor (I, 5; IV, 6; V, 3), aber so gespreizt und eingebildet äussert er sich nirgends über seine Weisheit (I, 8). Der Verfasser von IX, 7—9 knüpft ja wohl mit diesen Äusserungen an I, 2. 3. 5 an, aber das, was er daraus macht, ist etwas ganz anderes als wir dort finden. Der prahlerische Ton weist wie das gekünstelte Allegorisiren und Typologisiren auf den Verfasser von V, 5—VII, 1 (cf. VI, 10) und von Capitel VII und VIII.

In dem nun folgenden Capitel X handelt es sich im Allgemeinen um eine allegorische, d. h. moralische Deutung der mosaischen Speisegebote.

Ehe wir das Capitel einer Vergleichung mit den anderen Brieftheilen unterziehen, wollen wir es für sich genauer ins Auge fassen. Dabei entdecken wir, dass es in Wahrheit mehr enthält als seine Disposition eigentlich zulässt. Moses hat, das ist der grundlegende Gedanke, mit den drei, das

Schwein, die Raubvögel und die unbeschuppten Fische treffenden Speiseverboten drei moralische Lehrsätze aufstellen wollen, dieselben drei Lehrsätze, die in Psalm I, 1 der Geist dem David erschlossen hat. Drei Arten des Bösen werden genannt und durch die drei Classen der Schweine, der Raubvögel und der unbeschuppten Fische symbolisirt, und zwar geschieht dies ebenso X, 1—5 wie X, 9 ff. Wenn nun in X, 6. 7. 8 der Hase, die Hyäne, das Wiesel in ähnlich symbolisirender Weise eingeführt werden, so haben wir, da diese Tierarten X, 1 und X, 9 ff. nicht genannt sind und auch in die dort aufgeführten Classen sich nicht einreihen lassen, hier offenbar eine nachträgliche Erweiterung des ursprünglichen Bestands. Der Schriftbeweis aus Psalm I, 1 reicht für diese drei weiteren Gebote gar nicht aus, fasst sie überhaupt nicht, sondern nur die drei ersten ins Auge, und gerade dieser Schriftbeweis ist der Nerv der ganzen Ausführung in Capitel X.

Sind demnach die Paragraphen 6—8 ein nachträglicher Zusatz zu Capitel X, so ist damit noch nicht gesagt, dass die Paragraphen 1—5 und 9—12 einen Bestandteil des ursprünglichen Briefes bilden. Wir müssen das selbst entschieden bestreiten. Der Standpunkt, den der Verfasser des ursprünglichen Briefes den jüdischen Institutionen gegenüber einnimmt, ist ein ganz anderer als der des Verfassers von Capitel X. Der letztere verwirft die Speisegebote nicht, sie sind wirklich so von Moses gegeben worden und haben auch ihre bleibende Bedeutung. Nur muss man ihren Sinn recht verstehen. Sie sind geistlich aufzufassen. Der ursprüngliche Briefschreiber dagegen sagt z. B. über die Beschneidung durchaus nicht: Buchstäblich ist die Beschneidung allerdings als eine äusserlich-fleischliche verordnet worden, aber man hätte verstehen sollen, dass sie geistlich gemeint war. Vielmehr sagt er: Nur die Beschneidung der Herzen ist Gottes Gebot und daraus haben die Juden, durch einen bösen Engel verführt, im Widerspruch mit Gottes Willen eine fleischliche Beschneidung gemacht. Ganz ähnlich urteilt der ursprüngliche Briefschreiber über Opfer, Fasten und Bund der Juden. Vom Standpunkt des ursprünglichen Briefschreibers aus hätte

also der Verfasser von Capitel X sich nicht mit allegorischer Deutung der Speisegebote abfinden können, sondern erklären oder zeigen müssen, dass sie von Gott verurteilt sind, während Gott statt solcher äusserlicher Beobachtungen und in Gegensatz zu ihnen geistliche Forderungen stellt. Statt dessen sagt der Verfasser von Capitel X, voll Selbstzufriedenheit auf seine allegorische Deutung der Speisegebote zurückblickend: „Seht, wie schön die Gesetzgebung des Moses ist!“ Das hätte der ursprüngliche Briefschreiber, der die vornehmsten, auf der Gesetzgebung des Moses beruhenden religiösen Institutionen des Judentums als von Gott verworfen hinstellt, niemals sagen können. Durch die allegorische Methode, auf welcher die Darlegung in Capitel X beruht, zeigt sich dieses Capitel dem Abschnitt V, 1—VII, 1, den Capiteln VII und VIII sowie dem Abschnitt IX, 7—9 verwandt und auf einen Zusammenhang mit diesen späteren Bestandteilen unseres Briefes weisen auch noch einige weitere Wahrnehmungen. Nicht bloss wird am Schluss von Capitel X der Schluss von Capitel VIII und der Anfang von Capitel IX wiederholt, auch die *τρία δόγματα*, an die Moses dachte, als er die Speisegesetze gab, weisen auf Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit mit der Einschaltung in I, 6, wo ebenfalls *τρία δόγματα* konstatirt werden, und mit IX, 7—9, wo von Abraham gesagt wird, dass er *τρία δόγματα* im Sinne hatte, als er die Beschneidung vollzog. Wir müssen also Capitel X ebenfalls zu den späteren Bestandteilen unseres Briefes rechnen.

Gehen wir in unserer Untersuchung weiter, so haben wir in den Capiteln XI und XII Stücke vor uns, die nach Form und Inhalt unmittelbar zusammengehören. Es handelt sich darin um die Frage, inwiefern das Alte Testament bereits allegorische und typische Hinweise auf die Taufe und das Kreuz bzw. die Gottessohnschaft Jesu enthalte. Die beiden Capitel stimmen hiemit vollkommen überein mit dem Abschnitt V, 5—VII, 1 sowie den Capiteln VII und VIII, in denen dieselbe Frage nach der Vorausoffenbarung des Christentums im Alten Testament in derselben Weise erörtert wird. Es findet sich denn auch XI, 9 der Ausdruck „Gefäss

des Geistes" wie VII, 3 und ferner XII, 2. 5. 6. 10 der Ausdruck *τύπος* im Sinn von Vorbild wie VII, 3. (7.) 10. 11; VIII, 1.

Was sodann Capitel XIII betrifft, so handelt es sich darin um die Frage, inwiefern schon im Alten Testament vorausgeoffenbart sei, dass nicht die Juden sondern die Christen Erben des Bundes seien. Der Fragestellung und besonders der allegorisch-typologischen Schriftbehandlung nach gehört Capitel XIII offenbar wieder zusammen mit den Capiteln V (von § 4 an), VI, VII, VIII, IX, 7—9, X, XI, XII. In XIII, 5 finden wir denn auch wieder den charakteristischen Ausdruck *τύπος*, und wenn der Ausdruck *τὸ τέλειον τῆς γνώσεως* in XIII, 7 an I, 5 erinnert, so ist er doch nicht zu verstehen in dem Sinn, in welchem er an letzterer Stelle angewendet wird, vielmehr in dem Sinn, in welchem VI, 10 und IX, 8 von *γνώσις* die Rede ist.

In Capitel XIV haben wir zunächst eine parallele Ausführung zu dem Abschnitt IV, 6—8, die zum Teil wörtlich mit demselben übereinstimmt, aber doch charakteristische Verschiedenheiten aufweist. Hier und dort wird gleicherweise erzählt, wie Moses auf den Berg ging, um den Bund von Gott zu empfangen, wie er dann aber, als der Herr ihn hinabgehen hiess wegen der Gesetzesübertretung des Volks, die steinernen Tafeln des Bundes, die er erhalten, zertrümmerte. Gerade nun, weil diese Erzählung der Hauptsache nach hier und dort wörtlich dieselbe ist, sind die Differenzen um so bemerkenswerter. In c. IV wird von den steinernen Tafeln gesagt, dass sie beschrieben waren mit dem Finger der Hand des Herrn, in c. XIV wird hinzugefügt *ἐν πνεύματι*, womit offenbar die anthropomorphische Vorstellung abgeschwächt werden sollte. Nachdem der Herr dem Moses vom Berg herabzusteigen befohlen hatte, weil das Volk das Gesetz übertreten habe, heisst es in c. IV: „und Moses verstand (*συνῆξεν*) und warf die 2 Tafeln aus seinen Händen“, in c. XIV dagegen: „und Moses erkannte (*συνῆξεν*), dass sie sich wiederum gegossene Bilder gemacht, und warf aus seinen Händen die Tafeln.“ Auch hier also macht der Verfasser von c. XIV einen erläuternden Zusatz und zwar einen solchen, der dem *συνῆξεν* selbst eine andere Bedeutung oder

Beziehung gibt als in c. IV. Im Zusammenhang von c. IV kann *συνῆζεν* nur bedeuten: Moses „verstand“, was Gott mit jenen Worten sagen wollte (dass es nämlich mit dem Bunde nun nichts sei), in c. XIV dagegen, bedeutet es, wie der folgende Zusatz beweist: Moses „erkannte“, „nahm wahr“. Und um dieses Erkennen und Wahrnehmen als möglich vorzustellen, lässt der Verfasser von c. XIV den Moses, schon ehe Gott jene Worte zu ihm gesprochen, die Tafeln vom Berg herabtragen, ihn also selbst heruntersteigen (cf. *κατέφερον* in XIV, 2).

Hiezu kommt nun aber noch eine dritte Differenz. In c. IV heisst es: „Und er (Moses) warf die beiden Tafeln aus seinen Händen und zertrümmert war ihr Bund, damit derjenige des geliebten Jesus versiegelt würde in unsern Herzen auf Grund der Hoffnung des Glaubens an ihm.“ Dass der Bund zertrümmert wurde, hütet sich der Verfasser von c. XIV zu sagen. Nur die Tafeln des Bundes wurden nach ihm zertrümmert. Den Bund des Herrn selbst aber, den die Juden durch Moses hätten empfangen sollen, aber nicht empfangen, erbte Christus, durch den wiederum die Christen zum Volk des Bundes gemacht wurden. Während also der Verfasser von c. IV von einem doppelten Bunde redet, dem der Juden, der zertrümmert wurde, und dem des geliebten Jesus, der an die Stelle des ersten trat, kennt der Verfasser von c. XIV nur einen Bund Gottes, den statt der Juden durch Christus die Christen erhielten. Dieselbe Vorstellung finden wir bereits auch in c. XIII.

Ist nun schon die Thatsache, dass die in c. IV gegebene Erzählung in c. XIV wiederholt wird, ein deutliches Zeichen dafür, dass die beiden Capitel nicht von einem und demselben Verfasser herrühren, so stellen dies die charakteristischen Differenzen, die dabei ans Licht treten, vollends ausser Zweifel. Dass die Erzählung von IV, 6—8 wiederaufgenommen wird in c. XIV, lässt sich nur daraus erklären, dass ein Späterer die in IV, 6—8 enthaltene Grundlage in seinem Sinne weiter ausführen wollte. Der Verfasser von c. XIV will des Genaueren zeigen, inwiefern schon das Alte Testament über die Vermittlung, die Art und die Bestim-

mung des neuen Bundes eine Vorausoffenbarung enthalte. Damit zeigt sich c. XIV den eingeschalteten Stücken unseres Briefs wesentlich verwandt, obgleich es keine allegorischen und typologischen Deutungen enthält, da der Verfasser hier seinen Zweck mit einfacheren Mitteln erreichen kann. Speciell hängt c. XIV aufs engste zusammen mit c. XIII, zu dem es nur die Fortsetzung und Ergänzung ist (XIV, 1), und mit dem es auch die Vorstellung von den Christen als den Erben des Bundes Gottes gemein hat (XIV, 1. 3. 4. 5). Aber auch an den Abschnitt V, 5—VII, 1 erinnert c. XIV mehrfach. Während im ursprünglichen Brief (III, 6) gesagt wird, dass Gott seinem Geliebten ein Volk bereitet hat, heisst es in V, 7, dass der Gottessohn im Fleisch erschien, um sich selber ein neues Volk zu bereiten. Eben dies aber lesen wir auch in XIV, 6, und gleichfalls gemeinsam ist c. V (§ 11) und c. XIV (§ 5) die These, dass Christus erschienen ist, um den Juden das Maass ihrer Sünden voll zu machen. Wir müssen also auch c. XIV dem Überarbeiter des Briefes zusprechen.

Capitel XV handelt vom Sabbat. Es wird darin zuerst in den Paragraphen 1 und 2 das Gebot citirt, dass man den Sabbat mit reinen Händen und reinem Herzen heiligen soll (Ex. 20, 8; Deut. 5, 12), sowie die Verheissung, dass Gott auf diejenigen, die den Sabbat halten, seine Barmherzigkeit legen werde (Jer. 17, 24 f.). Darauf lässt der Briefschreiber in Paragraph 3 ein Citat aus Gen. 2, 2 folgen, wonach Gott in sechs Tagen die Werke seiner Hände gemacht, am siebenten Tag sie vollendet und an diesem Tag geruht und ihn geheiligt hat. Und im Anschluss hieran wird in den Paragraphen 4 und 5 auseinandergesetzt, dass was in der Genesis vom Sechstageswerk und vom siebenten Ruhetag gesagt wird, seine Beziehung hat auf die in 6000 Jahren ablaufende Weltperiode und die darauf folgende Vollendungszeit, da nach Ps. 89, 4 bei Gott ein Tag gleich 1000 Jahren sei. In Paragraph 6^a wird dann in den Worten: „Weiter sagt er: Du sollst ihn heiligen mit reinen Händen und reinem Herzen“ auf Paragraph 1 zurückgegriffen, d. h. das da mitgeteilte Citat wird wiederholt, als ob es noch

nicht angeführt worden wäre, und werden nun erst daraus in den Paragraphen 6^b und 7 die Folgerungen gezogen. Den Tag, den Gott geheiligt hat, mit reinem Herzen zu heiligen, ist jetzt unmöglich. Das kann vielmehr erst geschehen, wenn wir selbst zuerst gerechtfertigt und geheiligt und im Besitz der Verheissung sein werden.

Aus dieser Inhaltsübersicht geht bereits zur Genüge hervor, dass in den Paragraphen 1—7 von c. XV der ursprüngliche Zusammenhang gestört ist. Beim gegenwärtigen Text ist nicht zu begreifen, wozu die Citate in den Paragraphen 1 und 2, besonders im ersteren, überhaupt mitgeteilt sind, da jenes Citat in Paragraph 6 noch einmal angeführt und nun erst wirklich verwertet wird. Dieser Schwierigkeit wird nur abgeholfen, wenn man die Paragraphen 4—6^a ausscheidet und 6^b und 7 unmittelbar auf Paragraph 3 folgen lässt. In den Paragraphen 6^b und 7 (*εἰ οὖν ἦν ὁ θεὸς ἠγίασεν — ἁγιασθέντες πρῶτον*) wird denn auch, ohne dass darin von den Paragraphen 4 und 5 irgendwie Notiz genommen würde, einfach der Schluss gezogen aus den in den Paragraphen 1—3 mitgeteilten Citaten. Die Paragraphen 4 und 5 verraten überdies ganz die allegorisierende Methode des Überarbeiters und das *πέρας γέ τοι* im Anfang von Paragraph 6 weist ebenfalls auf den Überarbeiter, der sich schon in 5, 8, 10, 2, 12, 6 dieser Formel bedient hat.

Was die weiteren Paragraphen 8 und 9 von c. XV betrifft, so wird darin ausgegangen von dem alttestamentlichen Gotteswort (Jes. 1, 13): „Eure Neumonde und eure Sabbate ertrage ich nicht“, und wird daraus gefolgert, dass Gott nicht die gegenwärtigen Sabbate angenehm sind, sondern der von ihm gewollte Sabbat, den er, nachdem er alles zur Ruhe gebracht, zum Anfang eines achten Tages d. h. einer neuen Welt machen werde. „Darum, heisst es weiter, begehen wir auch den achten Tag in festlicher Freude, an welchem auch Jesus von den Toten auferstanden und, nachdem er sich sichtbar gezeigt, aufgestiegen ist zu den Himmeln“. Sofern wir auch hier zu Anfang von Paragraph 8 das *πέρας γέ τοι* finden, und sofern der Verfasser

in Paragraph 8 und 9 überhaupt die allegorisirende Deutung der 7 Tage in den Paragraphen 4 und 5 fortsetzt, um zu einem achten Welttag zu kommen und damit die christliche Feier des achten Tags zu rechtfertigen, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass auch diese Paragraphen auf den Überarbeiter zurückzuführen sind. Der Grundbestand von c. XV dagegen in den Paragraphen 1–3. 6^b. 7 verrät ganz die Weise des ursprünglichen Briefschreibers, der ohne Allegorie und Typologie mit Hilfe von einzelnen alttestamentlichen Aussprüchen zu beweisen sucht, dass die verschiedenen religiösen Institutionen des Judentums, in diesem Fall die Feier des Sabbats, dem Willen Gottes nicht entsprechen. Zu bemerken wäre endlich noch, dass der Verfasser bei den Worten in I, 7: *καὶ τῶν μελλόντων δοῦς ἀπαρχὰς ἡμῶν γεύσεως* speciell c. XV, vornehmlich XV, 6. 7, im Auge gehabt zu haben scheint.

Sehen wir Capitel XVI an, so ist zunächst zu konstatiren, dass die Paragraphen XVI, 3. 4 eine nachträgliche Einschaltung in dieses Capitel bilden. Diese Paragraphen unterbrechen in sinnloser Weise einen ganz regelrechten Zusammenhang. In XVI, 1. 2 wird ausgeführt, dass die Juden so sehr auf das Tempelgebäude gehofft hätten, als wäre es das wahrhaftige Haus Gottes, den sie daher auch fast wie die Heiden im Tempel verehrt hätten. Und doch habe der Herr selbst den Tempel abgethan, indem er im alten Testament ausdrücklich erklärt habe, dass man ihm ein irdisches Haus nicht bauen könne. Die Hoffnung der Juden sei darum auch, wie man (nämlich an der Zerstörung des Tempels) gesehen habe, eine vergebliche gewesen. Die unmittelbare logische Fortsetzung hiezu ist Paragraph 5: ebendies, dass der Tempel und das Volk dahingegeben werden sollte, sei gleichfalls schon im alten Testament vorausgeoffenbart, denn die Schrift sage u. s. w. Indem nun die Paragraphen 3 und 4 zwischen den Paragraphen 2 und 5 eingefügt sind, ist ganz offenbar der Zusammenhang, in welchem es sich gleichmässig um die Zerstörung des Tempels handelt, durchbrochen durch eine Einschaltung, welche von dem Wiederaufbau des Tempels redet. Dass

dem so ist, ergibt sich auch daraus, dass erst von Paragraph 6 an die Frage untersucht wird, ob es einen Tempel Gottes dennoch gebe. Schon diesem Gedankengang zufolge kann vor Paragraph 6 von einem Wiederaufbau des Tempels gar nicht die Rede gewesen sein. Dazu kommt, dass die Frage, ob es einen Tempel Gottes gibt, in XVI, 6 ff. dahin beantwortet wird, dass der rechte Tempel Gottes ein geistiger sei in den Herzen der Gläubigen. Diese Antwort steht aber in offenem Widerspruch mit den Paragraphen 3 und 4, denn hier ist der wiederaufzubauende Tempel nicht als ein geistiger, sondern als ein sinnlicher gedacht. Die *ὑπηρέται τῶν ἐχθρῶν* können ja in keinem Fall die Christen sein, denn erstens ist nicht zu verstehen, inwiefern sie das sein sollen, und sodann lässt sich nicht annehmen, dass ein Christ selbst die Christen als die Diener der Feinde der Juden, d. h. der Heiden, bezeichnet habe. Die Diener der Feinde können nicht die Unterthanen der Feinde bedeuten, sondern nur diejenigen, die von den Feinden mit dem Tempelbau beauftragt sind. Dass aber der zu bauende Tempel als ein irdischer Tempel gedacht ist, ergibt sich daraus, dass der Tempel nach dem Zusammenhang derselbe ist, den die Feinde zerstört haben. Die Paragraphen 3 und 4 sind also eine spätere Zuthat des Überarbeiters, der sich auch hier wiederum durch das *πέρας γέ τοι* in Paragraph 3 verrät.

Was nun die Frage betrifft, in welchem Verhältnis Capitel XVI zu den früheren Capiteln steht, so ist sein Zusammenhang mit den bisher zum ursprünglichen Brief gerechneten Bestandteilen unserer Ansicht nach ganz unzweideutig. Es vervollständigt die dort gegebenen Ausführungen über die jüdischen Opfer, das jüdische Fasten, den jüdischen Bund, die jüdische Beschneidung, den jüdischen Sabbat durch eine parallele Ausführung über den jüdischen Tempel. Gott hat den jüdischen Tempel im Alten Testament mit deutlichen, durch die Geschichte bestätigten Aussprüchen verurteilt. Wenn er dennoch von einem Tempel redet, der zuletzt herrlich gebaut werden soll im Namen des Herrn, so kann das nur der geistige Tempel in den Herzen der

christlichen Gläubigen sein. Dabei ist noch speciell zu bemerken, dass, wie von den jüdischen Opfern in Capitel II und von der Beschneidung in Capitel IX gesagt ist, dass Gott sie abgethan habe (*καταργεῖν*), so hier dasselbe vom Tempel gesagt wird. Ebenso entspricht das *πλανώμενοι* in XVI, 1 dem *πλανώμενους* in II, 9 und dem *πεπλανήμεθα* in XV, 6, wie auch das *ἤλπισαν* in XVI, 1 an das *πεπούθασιν* in IX, 4 erinnert. Bemerkenswert ist endlich auch, dass, wie in IV, 3, so auch in XVI, 5 Henoch citirt wird.

Wenn wir andererseits in Capitel XVI, 6 die Einleitungsformel „lasst uns untersuchen“ finden, ähnlich wie XI, 1; XIV, 1 und XIII, 1, so erklärt sich das daraus, dass der Verfasser der Capitel XI, XIII, XIV das Capitel XVI bereits vor sich gehabt hat. Ebenso ist das „lernet“ (XVI, 2. 7. 8) vom späteren Bearbeiter nachgeahmt.

Bei Capitel XVII sehen wir uns zunächst vor eine Textfrage gestellt, die für die Ursprünglichkeit oder Nichtursprünglichkeit des Capitels von entscheidender Bedeutung ist. Von kleineren Abweichungen können wir hier absehen. Die Frage, um die es sich handelt, ist die, wohin *ἐνεστῶτων* gehört. Wenn man, wie gegenwärtig allgemein geschieht, in der ersten Hälfte von Capitel XVII liest: *ἐλπίζει μου ἢ ψυχὴ μὴ παραλελοιπέναι τι* (S. C.), oder *ἐλπίζει μου ὁ νοῦς καὶ ἡ ψυχὴ τῇ ἐπιθυμίᾳ μου μὴ παραλελειπέναι τι τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν* (S²) und ferner in der zweiten Hälfte: *ἐὰν γὰρ περὶ τῶν ἐνεστῶτων ἢ μελλόντων γράφω ὑμῖν*, so kann das Capitel nicht für ursprünglich gehalten worden. Denn nach IV, 1 kommt es dem ursprünglichen Briefschreiber vornehmlich an auf die *ἐνεστῶτα, τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν*, d. h. auf das, was man gegenwärtig als dem Willen Gottes widersprechend lassen und andererseits als dem Willen Gottes entsprechend thun muss. So sind in dem Ausdruck *περὶ τῶν ἐνεστῶτων* in IV, 1 sowohl die *παρεληλυθότα* als die eigentlichen *ἐνεστῶτα* inbegriffen (cf. I, 7). Der ursprüngliche Verfasser hätte also niemals sagen können, wie es bei jener Lesart in Capitel XVII geschieht, dass er von dem Gegenwärtigen ebenso wie von dem Zukünftigen absehe. Allein wir glauben überhaupt nicht,

dass jene Lesart in Capitel XVII richtig ist. Der griechische Vulgärtext liest anders. Hier lautet der Text: *ἐλπίζει μου ἡ ψυχὴ τῇ ἐπιθυμίᾳ μου μὴ παραλελοιπέναι μέ τι τῶν ἀνηκόων ὑμῖν εἰς σωτηρίαν ἐνεστώτων*. In der zweiten Hälfte von Capitel XVII fehlen dann hier vor *μελλόντων* die Worte *ἐνεστώτων ἢ*. Dieser Text ist ohne Zweifel der richtige. Nicht bloss entsprechen die Worte *τῶν ἀνηκόων ὑμῖν εἰς σωτηρίαν ἐνεστώτων* genau denjenigen in IV, 1: *περὶ τῶν ἐνεστώτων . . τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν*, sondern es ist ja auch deutlich, dass das *ἐν παραβολαῖς κείσθαι* nur auf die *μέλλοντα* nicht auch auf die *ἐνεστώτ* sich beziehen kann. Später hat man wohl schon an der Stellung von *ἐνεστώτων* hinter *τῶν ἀνηκόων ὑμῖν εἰς σωτηρίαν* Anstoss genommen und überdies in oberflächlicher Beurteilung des Briefinhalts gemeint, dass der Brief doch wesentlich von den *παρεληλυθότα* handle. So ist man dazu gekommen, *ἐνεστώτων* von seiner Stelle hinter *σωτηρίαν* wegzunehmen und dafür *ἐνεστώτων ἢ* vor *μελλόντων* einzufügen. Hat nun ursprünglich der Text so gelautes, wie wir annehmen, so dürfen wir Capitel XVI ruhig für einen Bestandteil des ursprünglichen Briefes halten.

Die drei nächsten Capitel XVIII—XX enthalten die bekannte Ausführung über die beiden Wege des Lichts und der Finsternis. Die Überleitung dazu wird in XVIII, 1 gemacht mit den Worten: „Lasst uns aber noch zu einer anderen Erkenntnis und Lehre übergehen“. Im ersten Teil des ursprünglichen Briefes, den wir bis jetzt kennen gelernt haben, war es dem Verfasser auch darum zu thun, den Lesern Gnosis, Erkenntnis zu verschaffen. Es handelte sich dabei um die Erkenntnis oder das rechte Verständnis der Offenbarung Gottes im Alten Testament, sofern er darin seinen Willen hinsichtlich des Judentums und des Christentums kundgethan hat. Zu dieser Erkenntnis höherer Art gesellt sich jetzt in den Capiteln XVIII—XX die einfachere Erkenntnis dessen, was der einzelne im alltäglichen Leben nach Gottes Willen thun und lassen muss, um das Heil zu erlangen. Dieser zweite Teil unseres Briefes bringt also eine sittlich-religiöse Pflichtenlehre, dargestellt unter dem Schema

der beiden Wege des Lichts und der Finsternis. Wir werden diese Belehrung über die beiden Wege zum ursprünglichen Brief zu rechnen haben. Der erste Teil desselben wird abgeschlossen durch Capitel XVII und darauf folgt nun dieser zweite Teil, der sich dem paränetischen Schlussteil mancher neutestamentlicher Briefe einigermaßen vergleichen lässt. Durch die ganze sittliche Tendenz des ersten Teils, zumal durch Ermahnungen, wie wir sie am Anfang und Schluss von c. IV finden, ist dieser zweite Teil des Briefs gewissermaßen vorbereitet. Und Lesern gegenüber, die das Wesen des Christentums so wenig begreifen, dass sie mehr oder weniger noch im gesetzlichen Judentum befangen sind, war ja auch eine solche, vom christlichen Standpunkt aus unternommene, einfache, zusammenfassende Belehrung über ihre sittlich-religiösen Pflichten gewiss am Platze. Aber auch die Sprache beweist die Zugehörigkeit der Capitel XVIII—XX zum ursprünglichen Brief. Wie in XVIII, 1 der Weg des Lichts und der Finsternis unterschieden wird, so ist auch schon I, 4 und V, 4 vom Weg der Gerechtigkeit und vom Weg der Finsternis und IV, 10 vom bösen Weg und seinen Lastern die Rede. Wird in XX, 1 der Teufel der Schwarze (*ὁ μέλας*) genannt, so geschieht dasselbe in IV, 10. Weiter vergleiche man: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου* in XIX, 5 mit *ἀγαπᾶν ὑμᾶς ὑπὲρ τὴν ψυχὴν μου* in I, 4 (cf. IV, 6); *οὐ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος* in XIX, 3 mit *μὴ δῶμεν τῇ ἑαυτῶν ψυχῇ ἄνεσιν* in IV, 2; *εἰς τέλος μισήσεις τὸ πονηρὸν* in XIX, 11 mit *μισήσωμεν τελείως τὰ ἔργα τῆς πονηρίας ὁδοῦ* in IV, 10. Überdies vergleiche man die *διδαχὴ* in XVIII, 1 mit den *ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς* in XVI, 9.

Capitel XXI enthält die zum ursprünglichen Brief gehörige Schlussermahnung. Sie knüpft zunächst an die Ausführung über die beiden Wege, erinnert aber auch mehrfach an den ersten Teil des Briefs. So zeigt sich XXI, 5. 6 verwandt mit II, 1. 2; XXI, 7 mit I, 7; XXI, 9^a mit I, 5. 8, IV, 9^a, XVII, 1. Freilich könnte man sagen: Capitel XXI berührt sich auch mit den eingeschalteten Abschnitten des Briefs. Allein die verwandte Bezeichnung des Leibs durch

τὸ καλὸν σκεῦος in XXI, 8 und τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος in VII, 3 und XI, 9 beweist dies noch nicht. Gerade aus der charakteristischen Differenz der Ausdrucksweise hier und dort lässt sich auf zwei verschiedene Verfasser schliessen, während man in der seit Plato geläufigen Anwendung des Ausdrucks σκεῦος auf den Leib an und für sich nichts Besonderes zu sehen hat. Eher könnte man geltend machen, dass der κύριος τῆς δόξης in XXI, 9^b an den βασιλεὺς δόξης in XI, 5 und an die δόξα Ἰησοῦ in XII, 7 erinnere und mit den letzteren Ausdrücken gemeinsamen Ursprungs sei. Allein diese Annahme würde uns bloss zu dem Schluss führen, dass XXI, 9^b ein Zusatz des Bearbeiters ist, und dass die ursprüngliche Schluss- und Segensformel einfach in den Worten in XXI, 9^a: σώζεσθε ἀγάπης τέκνα καὶ εἰρήνης bestand, die der Eingangsformel in I, 1 genau entsprechen (cf. χαίρετε — τοῦ ἀγαπήσαντος — ἐν εἰρήνῃ). Indessen braucht man nicht einmal soweit zu gehen. Denn unter dem „Herrn der Herrlichkeit und aller Gnade“ in XXI, 9^b wird man nicht Christus sondern Gott zu verstehen haben, wie ja auch in dem von unserem Verfasser öfter citirten Buch Henoch Gott gerne als der Herr der Herrlichkeit bezeichnet wird (cf. z. B. 22, 14; 25, 3. 7; 27, 3. 5).

II. DER URSPRÜNGLICHE BRIEF.

1. DER INHALT.

Der Briefschreiber äussert seine Freude und sein Erstaunen über das hochentwickelte religiöse Leben seiner Leser, über die Gott sichtlich seinen Geist ausgegossen habe. Ihr Zustand lässt ihn nicht nur für sie das Beste erwarten, sondern verstärkt auch bei ihm selbst die Hoffnung, dereinst das Heil zu erlangen, da er ja seiner Zeit unter ihnen den Weg der Gerechtigkeit, d. h. des gottwohlgefälligen Wandels lehrte und schon damals auf die mannigfachste Art es erfahren durfte, dass der Herr seine Thätigkeit unterstützte. So drängt es nun auch ihn, die vom Herrn so begnadigten Leser über seine Seele zu lieben, da er so reiche Früchte an Glauben und Liebe in der Hoffnung auf das zukünftige Leben unter ihnen findet. Und da er glaubt, dass es ihm zum Lohn reichen werde, wenn er solchen Geistern, d. h. geistlich so fortgeschrittenen Christen von dem, was er selbst empfangen, ein Stück mittheile, so will er ihnen eine Kleinigkeit übersenden, damit sie neben ihrem Glauben vollkommene Erkenntnis haben. Der Erkenntnis erschlossen habe nämlich Gott durch die Propheten das Vergangene und das Gegenwärtige, während er zugleich auch vom Zukünftigen einen Vorgeschmack gegeben habe. Und wenn man jetzt eins nach dem andern, wie der Herr gesagt, sich verwirklichen sehe, so müsse man ihm nur um so höhere Ehrfurcht zollen. Ehe der Briefschreiber dies näher darlegt, versichert er seine Leser, dass er ihnen schreibe, nicht um als Lehrer aufzutreten, sondern um ihnen unter den gegenwärtigen Verhältnissen eine Freude zu machen (1, 1-5. 7. 8).

Der Briefschreiber weist nun die Leser zunächst darauf, wie notwendig es sei, in dieser gegenwärtigen Zeit teuflischer Verführung nach dem göttlichen Willen zu forschen, aber auch wie es möglich sei, ihn zu erkennen, da der rechte Glaube stets von der Furcht, Geduld, Langmut und Enthaltensamkeit begleitet sei und mit diesen Cardinaltugenden Weisheit, Verstand, Einsicht und Erkenntnis sich verbinden. Damit geht der Briefschreiber dazu über, den Inhalt der in der prophetischen Offenbarung erschlossenen Erkenntnis im Einzelnen darzulegen. Geoffenbart habe nämlich Gott durch alle Propheten, dass er weder Opfer noch Gaben bedürfe. Aufs Deutlichste sei das ausgesprochen Jes. 1, 11 ff.; Jer. 7, 22 f. Diesen ganzen Opferdienst und das Gesetz, auf dem er beruhe, habe Gott abgethan, damit das neue Gesetz Jesu Christi, das ein zwingendes Joch nicht kennt, ein Opfer habe, das nicht von Menschen gemacht sei. Die Juden hätten geirrt, wenn sie glaubten, auf jene Weise Gott nahen zu können. Was Gott wolle, das sei eine gute und wahrhafte Gesinnung, die des Bösen nicht mit Bösem gedenke und keinen falschen Eid liebe (Jer. 7, 22 f.; Zach. 8, 17). Das Gott wohlgefällige Opfer sei ein zerknirschtes Herz und der ihm angenehme Wohlgeruch ein Herz, das seinen Schöpfer preist (Ps. 51, 19). Auf Befolgung dieses göttlichen Willens beruhe Heil und Leben, und es gelte darum achtzugeben, dass man nicht durch des Teufels Verführung darum betrogen werde (c. 2).

Ebenso habe Gott in Jes. 58, 4 ff. das jüdische Fasten mit all jenen äusserlichen Zeichen von Trauer verworfen und als das ihm wohlgefällige Fasten eine gute und barmherzige Gesinnung bezeichnet, die sich frei halte von Unrecht und Gewalt und dem Nächsten helfe in jeglicher Not. In der Voraussicht, dass das Volk, das er seinem Geliebten bereitet habe, in Einfalt glauben werde, habe Gott ihnen im Voraus alles geoffenbart, damit sie nicht wie Proselyten an dem Gesetz der Juden scheitern möchten (c. 3).

Ehe der Verfasser nun weiter an einem neuen Beispiel zeigt, dass die religiösen Institutionen des Judentums

keineswegs dem göttlichen Willen entsprechen, dass vielmehr Gott selbst schon in der alttestamentlichen Offenbarung über das Judentum hinausgewiesen habe auf das Christentum, hält er es zunächst abermals für notwendig, die Leser zu ermahnen, ernstlich zu forschen nach dem, was sie retten kann, vor den Werken der Ungerechtigkeit zu fliehen und den Betrug der gegenwärtigen Zeit zu hassen. Und zwar begründet er diese Ermahnung abermals durch den Hinweis auf die Nähe des letzten Ärgernisses und des Endes überhaupt, nur dass er diesem Hinweis jetzt noch eine starke Unterlage gibt durch die Weissagung Daniels (7, 7. 8. 23 24) von dem vierten, schrecklichen Tier mit den 10 Hörnern und dem kleinen Nebenhorn, oder von den 10 grossen Königen und dem kleinen König, der drei der grossen Könige auf einmal stürzen werde, eine Weissagung, die jetzt gerade in der Erfüllung begriffen sei.

Darauf fährt der Briefschreiber in seiner eigentlichen Darlegung fort und warnt seine Leser ganz besonders davor, dass sie ihre Sünden häufen und gleich gewissen Leuten in falscher Sicherheit sagen, der Bund gehöre jenen und uns, d. h. den Juden und den Christen. Der Bund gehört den Christen allein, während jene ihren Bund durch Rückfall in den Götzendienst verscherzt haben, gleich damals als Moses ihn empfang. Dass Gott das habe sagen wollen, als er Moses vom Berge hinabzusteigen geheissen habe, das habe letzterer wohl verstanden und darum die zwei steinernen Tafeln aus den Händen geworfen. Damit sei der Bund selbst zertrümmert geworden, damit derjenige des geliebten Jesus versiegelt würde in unseren Herzen durch die Hoffnung des Glaubens an ihn. An das warnende Vorbild, das der Verfasser hiemit seinen Lesern vor Augen stellt, knüpft er dann wiederum eindringliche Ermahnungen. Nachdem er bemerkt, dass er nicht als Lehrer ihnen gegenüber trete, sondern aus Liebe zu ihnen geschrieben habe, fordert er sie auf, Acht zu haben in diesen letzten Tagen und festzustehen in dieser zuchtlosen Zeit Angesichts der kommenden Ärgernisse, damit der Schwarze d. h. der Teufel sich nicht einschleiche. Nicht auf sich selber soll man sich

zurückziehen, als wäre man schon gerechtfertigt, sondern gemeinsam soll man forschen nach dem, was allen zusammen förderlich sei. Geistlich müsse man werden, ein vollkommener Tempel Gottes, und in der Furcht Gottes nach der Erfüllung seiner Gebote streben. Im Gedanken daran, dass Gott die Welt ohne Ansehen der Person richten werde und in Erinnerung an das warnende Beispiel Israels, das nach so vielen Zeichen und Wundern doch noch verlassen worden sei, müssen die Leser sich vorsehen, damit nicht auch an ihnen das Wort in Erfüllung gehe: „Viele Berufene, aber wenig Auserwählte“. Denn dazu habe der Herr sein Fleisch in den Tod hingegeben, dass wir durch Vergebung der Sünden mittelst Sprengung seines Bluts geheiligt würden. Schon Jes. 53, 5. 7 stehe dies für Christen und Juden geschrieben. Müsse man darum Gott für seine Offenbarung dankbar sein, so geschehe den Juden Recht, wenn sie, obschon sie Kenntniss vom Weg der Gerechtigkeit hatten, sich gleichwohl an den Weg der Finsternis gehalten hätten (4, 1–14; 5, 1–4).

Aber auch die Beschneidung, auf welche die Juden ihr Vertrauen gesetzt haben, ist verurteilt. Der Herr hat nämlich erklärt, dass die Beschneidung nicht am Fleische geschehen solle. Aber sie haben von einem bösen Engel verführt sein Gebot übertreten. Was der Herr verlangte, ist Beschneidung der Herzen (Jer. 4, 3; Jer. 7, 26; Jer. 9, 25. 26). Wendet man ein, dass das jüdische Volk die Beschneidung zum Siegel empfangen habe, so ist darauf zu erwidern, dass auch alle Syrer, Araber und alle Götzenpriester beschnitten sind. Sollten darum auch diese zu ihrem Bunde gehören (9, 4–6 ohne den Schlussatz)?

Die Sabbatfeier der Juden entspricht ebenfalls nicht dem Willen Gottes. Der Herr hat gesagt, dass man den Sabbat mit reinen Händen und reinem Herzen feiern soll (Ex. 20, 8; 31, 14; Deut. 5, 12 cf. Ps. 23, 4), und ferner erklärt: „wenn meine Kinder den Sabbat halten, werde ich meine Barmherzigkeit auf sie legen“ (Jer. 17, 24. 25; Ex. 31, 13–17). Überdies steht in Gen. 2, 2, dass Gott selbst den Sabbat zum Ruhetag gewählt und geheiligt habe. Den Tag nun, den

Gott geheiligt hat, jetzt schon mit reinem Herzen zu heiligen, ist unmöglich. Das wird erst geschehen können, wenn wir selbst gerechtfertigt und im Besitz der Verheissung sind und alles neu hergestellt ist von dem Herrn. Erst wenn man selbst geheiligt ist, kann man auch den Sabbat heiligen (15, 1—3. 6b. 7).

Ähnlich verhalte es sich mit dem Tempel. In schwerem Irrtum befangen hätten die Unglücklichen auf ihren Bau gehofft, als wäre er das Haus Gottes, statt auf Gott, den Schöpfer selbst. Fast wie die Heiden hätten sie ihn in ihrem Tempel verehrt. Und doch habe der Herr ihn deutlich verurteilt. Ausdrücklich habe er ja Jes. 40, 12; 66, 1 erklärt, dass er keine räumlich beschränkte, irdische Wohnstätte habe. Ihre Hoffnung sei denn auch, wie man habe sehen können, eine vergebliche gewesen. Dass Stadt, Tempel und Volk dem Verderben preisgegeben werden sollten, sei ebenfalls vorausgeoffenbart gewesen (Henoch 89, 55. 66). Andererseits habe die Schrift (Henoch 91, 13) auf einen Tempel Gottes, nämlich einen geistigen, hingewiesen, der am Ende der Woche gebaut werden soll in den Herzen der Gläubigen, die Gott selbst aus einem schwachen, vergänglichem Tempel, einer Behausung der Dämonen, neu-schaffe und umwandle zu seinem heiligen und herrlichen Tempel, in dem er wohne und in dem er sich bezeuge (16, 1. 2. 5—10).

In c. 17 schliesst der Verfasser diesen ersten Teil des Briefs ab mit der Erklärung, dass er sein Bestes gethan habe, um die Leser aufzuklären über die für die Gegenwart wichtigen Heilsfragen, während das Zukünftige ihre Fassungskraft übersteige, da es in Gleichnissen verborgen liege.

Hierauf lässt der Verfasser in den Capiteln 18—20 unter dem Schema der beiden Wege des Lichts und der Finsternis eine paränetische Ausführung folgen, die derjenigen im ersten Teil der Didache der Hauptsache nach entspricht. Nur verhältnismässig wenig, was wir dort finden, fehlt hier und umgekehrt, einiges ist etwas anders redigirt, der Hauptunterschied besteht darin, dass die Didache den Stoff mehr in systematischer Ordnung bietet, während im

Barnabasbrief diese Ordnung fehlt. Eine kurze Inhaltsangabe lässt sich davon nicht geben. Nur wenige der Gebote sind specifisch religiöser oder kirchlicher Art, die meisten haben einen allgemein moralischen Charakter.

Was endlich das Schlusscapitel 21 betrifft, so fordert darin der Verfasser speciell im Blick auf die Auferstehung und Vergeltung seine Leser auf, die im Vorstehenden verzeichneten Gebote Gottes zu halten. Insbesondere spornt er die Vornehmen unter Hinweis auf das Gericht zum Gutesthun an. Und allen gilt dann der Wunsch, dass sie unter Gottes Beistand gute Gesetzgeber, gute Ratgeber und Gottgelehrte werden, die eifrig forschen, was der Herr von ihnen verlangt, damit sie am Tage des Gerichts Heil erlangen. Wenn die Leser dies thun, erweisen sie ihm selber den grössten Gefallen. Mit der Versicherung, dass er mit seinem Brief den Lesern eine Freude habe machen wollen, sowie mit einem Gruss schliesst der Verfasser.

2. DER STANDPUNKT DES URSPRÜNGLICHEN BRIEFSCHREIBERS.

Wir legen hiefür zunächst den ersten Hauptteil des Briefs zu Grunde und sehen dabei vorläufig von den Capiteln 18—20 ab, da dieselben nicht in gleichem Maasse wie der erste Teil des Briefs das unmittelbare persönliche Eigentum unseres Verfassers sind, sondern Vorschriften enthalten, die von ihm, wie wir sehen werden, nur gesammelt worden sind.

Der Zweck, den unser Briefschreiber verfolgt, ist der, die Leser vor einem Glaubensstandpunkt zu warnen, der nichts anderes ist als eine Art von jüdischem Proselytentum (3, 6). Dieser Gefahr unterliegen die Leser unter dem Einfluss des Alten Testaments oder vielmehr unter dem Einfluss der Auffassung, die sie von demselben haben. Indem die Leser das Alte Testament in toto als die maassgebende Offenbarung Gottes betrachten, bekommt ihre Religion, obwohl sie Christen sind, den Charakter eines erneuerten Judentums. Darum kehrt sich der Verfasser unseres Briefes principiell gegen die Auffassung, die seine

Leser vom Alten Testamente haben. Zwischen Gesetz und Propheten hat man darin scharf zu unterscheiden (1, 7; 3, 6). Die Propheten sind es, die den Schlüssel anbieten, der das rechte Verständnis der Schrift erschliesst. Von den Propheten aus erkennt man, dass Gott im Alten Testament zu erkennen gegeben hat, sowohl was vergangen und abgethan ist, als auch was für die Gegenwart Giltigkeit hat, oder die Zukunft noch bringen soll. Und zwar ergibt sich bei näherem Zusehen, dass zum Vergangenen oder Aborgirten gerade das alttestamentliche Ritual- und Ceremonialgesetz gehört, auf dem die religiösen Institutionen des Judentums beruhen, während die religiös-sittliche Gottesoffenbarung des Alten Testaments, die dauernd und also gerade auch für die Gegenwart Geltung hat, der christlichen Religion, ihrem Glauben, ihren Vorschriften und Hoffnungen entspricht und darin sich erfüllt. Judentum und Christentum dürfen darum nicht mit einander vermischt werden, zwischen beiden ist vielmehr eine scharfe Grenze zu ziehen. Das Christentum ist dem Judentum gegenüber nicht bloss etwas entschieden Selbständiges, sondern die wahre Religion im Gegensatz zur falschen, der Weg der Gerechtigkeit im Gegensatz zum Weg der Finsternis (5, 4), der Verführung, des Irrtums, der Gottverlassenheit (9, 4; 2, 9; 16, 1; 4, 14). Dementsprechend weist der Verfasser im Einzelnen nach, dass die Opfer, das Fasten, der Bund, die Beschneidung, der Sabbat, der Tempel in der prophetischen Offenbarung des Alten Testaments als Gottes Willen widersprechend verurteilt und abgethan erscheinen, während Gott gegenüber dem zertrümmerten Bund der steinernen Tafeln auf den zukünftigen, im Herzen der Gläubigen versiegelten Bund gewiesen und gegenüber den äusserlichen jüdischen Ceremonien und Cultusgebräuchen einen geistig-sittlichen Cultus gefordert hat. Darum stellt sich dem Judentum und seinem Gesetz gegenüber das Christentum dar als das neue Gesetz, das ohne das Joch eines Zwanges ist, d. h. als die von allen dem Menschen auferlegten Äusserlichkeiten und Förmlichkeiten gereinigte, freie Religion des Geistes (2, 6).

Trotz seines antinomistischen Standpunktes erkennt auch unser Verfasser im Alten Testament die massgebende Gottesoffenbarung, aus der er sich seine Beweise holt. Aber nicht durch künstliche allegorische und typologische Deutung des Alten Testaments, sondern unmittelbar durch die klaren prophetischen Aussprüche desselben will er das Recht und die Wahrheit seiner Darlegung begründen.

Was nun des Näheren unseres Verfassers Auffassung der christlichen Religion betrifft, so ist die Grundlage derselben der Tod Jesu (4, 8; 5, 1. 2). Durch Jesus einen neuen Bund zu stiften, das hat Gott schon am Sinai, als er den jüdischen aufhob, beschlossen (4, 8), und er hat diesen seinen Ratschluss genauer kundgegeben durch die Propheten, speciell Jes. 53, 5. 7. Wie jede Bundschliessung so erfolgt auch diese durch Sprengung von Blut. Und zwar ist diese Sprengung von Blut das Sühnmittel, wodurch die Menschen Vergebung der Sünden empfangen und wie von neuem geschaffen wurden (5, 1; 16, 8). Der Stifter oder Mittler des neuen Bundes ist der geliebte Jesus (4, 8), der Geliebte Gottes (3, 6; 4, 3), der Herr Jesus Christus (2, 6), oder einfach der Herr (5, 1). Mehr als diese elementaren christologischen Andeutungen finden wir in dem ursprünglichen Brief nicht. Von einer Praeexistenz und metaphysischen Gottessohnschaft ist nirgends die Rede. Wenn es in 5, 1 heisst: „darum hat es der Herr auf sich genommen, sein Fleisch in den Tod hinzugeben“, so ist daraus keine christologische Folgerung abzuleiten.

Mit der Sündenvergebung, die als eine Neuschaffung vorgestellt wird, weil sie die Menschen wieder auf den Standpunkt unschuldiger Kinder zurückversetzt, ist die Heiligung oder Rechtfertigung (= Gerechtmachung) principiell eingeleitet, wenn ihre Vollendung auch erst durch einen Akt Gottes erfolgt in jener Zeit, da keine Ungerechtigkeit mehr sein wird (4, 10; 15, 6. 7). Ganz ebenso ist auch der volle, durch nichts mehr bedrohte Besitz des Lebens ein zukünftiger, wenngleich der bisher vom Tode Geknechtete principiell bereits mit seiner Bekehrung ins Leben eintritt (16, 9; 2, 10).

Dass die Menschen so zum Heil gelangen, ist in erster Linie Gottes Werk. Er hat seinem Geliebten ein Volk bereitet und führt es ihm zu (3, 6). Und durch sein Wort, das durch seine Verheissung die Menschen beruft, das dann den Inhalt ihres Glaubens und die Norm ihres Lebens bildet, geht er so sehr in die Menschen ein, dass er schliesslich in ihnen wohnt wie in seinem Tempel, durch sie weissagt, aus ihnen redet (16, 9). Dieses Werk Gottes hat man genauer als das Werk des göttlichen Geistes zu betrachten, der den Gläubigen von Gott eingepflanzt wird (1, 2. 3. 5). Unter der Einwirkung Gottes, unter dem belebenden und stärkenden Einfluss seines Geistes entwickelt sich auf Seiten des Menschen ein Verhalten, das ihn zur Erlangung des Heils befähigt. Und zwar ist das erste die Hoffnung auf das durch Christus zu erlangende Leben (14; 2, 10; 4, 1). Das eben ist die nächste Frucht der von Gott bewirkten Sinnesänderung, dass der Mensch seinen Sünden-zustand, durch den er dem Tod verfallen ist, erkennt und verlangt gerettet zu worden (16, 20). Und diese Hoffnung ist nicht nur der Ausgangspunkt, sondern das bleibende Motiv der ganzen christlich-religiösen Entwicklung des Menschen. Aus der Hoffnung entspringt der Glaube d. h. die vertrauensvoll überzeugte Annahme und Aneignung der in Gottes Wort enthaltenen Verheissung und Lehre und insbesondere der in Jesu Christo geschenkten Sündenvergebung (1, 4; 4, 8; 5, 1; 16, 7 ff.), und aus dem Glauben entwickelt sich weiter die Liebe (1, 3. 4). Der Glaube ist überhaupt Grundlage und Quelle aller christlichen Tugenden. Denn des Glaubens Bundesgenossen sind Furcht, Geduld, Langmut und Enthaltbarkeit (2, 2), und diese bilden wiederum die Voraussetzung für die Weisheit, den Verstand, die Einsicht und die Erkenntnis (2, 3; 1, 5; 4, 6; 5, 3. 4). Damit aber sind die Gläubigen in Stand gesetzt, zu forschen und zu erkennen, was der Wille Gottes ist, dessen Befolgung sie retten kann (2, 1; 4, 1). Wie Gottgelehrte müssen die Gläubigen, und zwar nicht jeder zurückgezogen für sich, sondern gemeinsam (4, 10) sich dieser Aufgabe widmen (21, 6). Und wenn sie dann mit Eifer und Wach-

samkeit bestrebt sind, das erkannte Gute auch zu thun, solange das edle Gefäss (der Leib) bei ihnen ist (21, 7. 8), dann können sie der Auferstehung, der Wiedervergeltung und dem Gerichtstag, an dem Gott ohne Ansehen der Person richten wird, getrost entgegensehen (21, 1. 6; 4, 12) und erwarten, im Reiche Gottes verherrlicht zu werden (21, 1). Wenn sie dagegen in falschem Vertrauen und eitler Selbstzufriedenheit sich schon für gerechtfertigt halten (4, 10), mit den Juden in der Irre gehen (2, 9; 4, 6) und überhaupt diesem bösen Zeitleben sich hingeben (4, 1. 2. 6), dann laufen sie Gefahr, vom Teufel hinweggeschleudert zu werden von ihrem Leben (2, 10), ausgestossen zu werden aus dem Reiche Gottes (4, 13), so dass sie mit ihren Werken zu Grunde gehen (21, 1).

Denn jetzt ist die letzte böse Zeit, da der Wirksame, der Schwarze oder der Teufel Gewalt hat (2, 10; 4, 10). Aber diese Zeit geht ihrem Ende zu. Das letzte Ärgernis ist bereits nahe. Denn der Herr hat die Zeiten und Tage gekürzt, damit sein Geliebter eile und zu seinem Erbe komme. Darauf weist denn auch deutlich der Umstand, dass die Prophezeiung Daniels von dem Tier mit den zehn Hörnern und dem kleinen Nebenhorn, von den zehn grossen Königen und dem kleinen König, der drei der grossen auf einmal demütigen wird, in der Erfüllung begriffen ist (4, 1—5). So ist denn nahe der Tag, an dem alles mit dem Bösen zu Grunde gehen wird (21, 3), aber damit auch der Tag, da Gott seine Barmherzigkeit auf seine Kinder legen wird (15, 2. 6b. 7). Dann werden die Gläubigen den Sabbat Gottes feiern können mit reinem Herzen und reinen Händen. Dann werden sie vollkommen gerechtfertigt und geheiligt im Besitz der Verheissung der Ruhe geniessen können, und wird keine Ungerechtigkeit mehr herrschen, sondern alles neugeworden sein durch den Herrn (15, 6b. 7).

In zweiter Linie lassen wir hierauf eine zusammenfassende Darstellung der Hauptgedanken folgen, welche die Belehrung (*διδαχή*) über die beiden Wege in c. c. 18—20 enthält. Zwei Wege hat der Mensch vor sich, den zum Leben führenden Weg des Lichts und dem zum Tode

führenden Weg der Finsternis. Auf dem ersteren geleiten ihn die Engel Gottes, des Herrn der Ewigkeiten, auf dem letzteren die Engel des Satans, des Fürsten der gegenwärtigen Zeit der Ungerechtigkeit. Will der Mensch auf dem Lichtweg das vorgesteckte Lebensziel erreichen, so muss er sich befeissigen mit seinen Werken.

Der Grundbegriff, von dem aus sich hier das ganze religiöse und sittliche Verhalten des Menschen, speciell des Christen regelt, ist der der Furcht Gottes (19, 2; 19, 5; 19, 7b.c.; 20, 1. 2; cf. dazu 1, 7; 22; 4, 11), d. h. der ehrfürchtigen Scheu vor Gott, welche die Liebe und den dankbaren Preis Gottes (19, 2) nicht ausschliesst und in der Anerkennung der Macht, Güte, Weisheit, Heiligkeit und vergeltenden Gerechtigkeit Gottes ihren Grund hat.

Der Gottesfürchtige nun wird seinen Schöpfer lieben und Gott verherrlichen als seinen Erlöser vom Tod. Er wird seinen Namen nicht missbrauchen, wird Götzendienst und Zauberei meiden, wird zittern ob der Worte, die er gehört, wird selbst das Wort Gottes nicht ausgehen lassen in Gegenwart Unreiner, wird nicht lassen von den Geboten Gottes, wird das Gotteswort, das er empfangen, bewahren, ohne etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen, wird allezeit des Gerichtstages gedenken, wird Gott als gütigen Vergelter anerkennen, wird seine Sünden bekennen, wird zum Gebet nicht treten mit bösem Gewissen, wird beim Beten nicht zweifeln, ob etwas geschehen werde oder nicht, wird die ihm zustossenden Schickungen, da sie von Gott kommen, als gut annehmen, wird alles hassen, was Gott nicht gefällig ist, wird seine Seele heiligen, wird seiner Seele nicht Frechheit gestatten, wird sich nicht selbst erhöhen, nicht die eigene Ehre suchen, sondern demütig, sanftmütig und gelassen sein, einfältigen Herzens und reich im Geist.

Von der Furcht Gottes aus regulirt sich nun aber insbesondere auch das Verhalten zum Nebenmenschen und Bruder. Jeder Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen, alle haben denselben Gott über sich, der sie ohne Ansehen der Person beruft, je nachdem der Geist sie zubereitet hat. Darum wird der Gottesfürchtige den Nächsten lieben über

seine Seele und in Gedanken, Worten und Werken nicht nur alles unterlassen, was dem Nebenmenschen in seiner persönlichen, religiösen, sittlichen und socialen Existenz irgendwie schädlich ist, sondern auch alles thun, was ihm in dieser Beziehung förderlich sein kann. Der Gottesfürchtige wird also nicht begierig sein nach dem, was des Nächsten ist, wird nicht morden, nicht giftmischen, nicht Kinder abtreiben, nicht Knaben schänden, nicht huren, nicht ehebrechen, nicht rauben, nicht vorlaut, doppelsinnig und doppelzünftig sein, nicht heucheln, verleunden, betrügen, nicht übermütig und gewaltthätig sein, nicht die Guten verfolgen, nicht die Person ansehen beim Richten, nicht des Bösen gedenken, nicht auf Wiedervergeltung ausgehen, nicht bösen Rat fassen wider den Nächsten, nicht geizig sein, nicht die Hände zum Nehmen ausstrecken, aber beim Geben zurückziehen, nicht zaudern zu geben und beim Geben nicht murren. Vielmehr wird der Gottesfürchtige gegen den Nächsten aufrichtig, wahrhaftig, hilfreich, barmherzig, gerecht sein, der Wittwen und Waisen achten, des Bedürftigen sich annehmen, ihn als Mittheilhaber an den unvergänglichen Gütern auch an den irdischen Theil haben lassen und ihm darum von dem Seinen mittheilen, ohne zu sagen, dass es sein eigenes sei. Ebenso wird der Gottesfürchtige im eigenen Hause Knechten und Mägden ohne Bitterkeit gebieten und in der umgekehrten Lage den Herren unterthan sein in Scheu und Furcht, zumal aber die Elternpflichten gut erfüllen nicht bloss durch Sorge für das leibliche Wohl der Kinder, sondern auch durch gottesfürchtige Erziehung der Kinder von früher Jugend an.

Durch die Gottesfurcht wird ferner nicht bloss der Umgang und Verkehr mit den Menschen überhaupt, sondern speciell auch das Verhalten gegenüber den eigenen Glaubensgenossen und ihrer religiösen Gemeinschaft bestimmt. Der Gottesfürchtige wird den Bösen hassen, die Vornehmen meiden, dagegen die Niedrigen und Gerechten, insbesondere die eigenen Glaubensgenossen aufsuchen. Die Gemeinschaft der Gläubigen wird der Gottesfürchtige vorzüglich

als eine Gottesordnung anerkennen, als den Ort, da besonders Gelegenheit gegeben ist, nicht bloss das Gotteswort immer wieder zu hören und zu lernen, sondern auch die eigene Gottesfurcht durch Wort und Werk zu betätigen. Daher die Mahnung: „Du sollst lieben wie deinen Augapfel jeden, der zu dir das Wort des Herrn redet“ und die andere: „Suche täglich die Personen der Heiligen auf, seis dass du durchs Wort dich bemühest und hingehst zu trösten und trachtest eine Seele zu retten durchs Wort, seis dass du mit deinen Händen arbeitest zur Erlösung von deinen Sünden“. Dem Wert aber, der hier der gläubigen Gemeinschaft und ihrer Pflege beigelegt wird, entspricht endlich die Warnung, kein Schisma zu machen, die in der Ermahnung, Frieden zu stiften, ihr positives Seitenstück hat.

3. DAS VERHÄLTNISS DES URSPRÜNGLICHEN BRIEFS ZUR HEILIGEN SCHRIFT SOWIE ZUR ÜBRIGEN SPÄTJÜDISCHEN UND ALTCHRISTLICHEN LITERATUR.

Als heilige Schrift gilt dem Verfasser, von einem einzigen als *γραφή* eingeführten Herrnwort abgesehen, ausschliesslich das Alte Testament, zu dem er freilich nicht bloss die kanonischen Bücher rechnet. Citate aus dem Alten Testament kommen in unserem Brief mannigfach vor. Wenn wir zunächst die Capitel 18—20 zur Seite lassen, so sind es diese:

Gen. 2, 2 in 15, 3.

Ex. 20, 8 f. (Deut. 5, 12 f.) in 15, 1.

Ex. 31, 18—17 „ 15, 2.

Deut. 9, 9 ff. (Ex. 24, 18; 34, 28; 31, 18; 32, 7. 19) in 4, 7. 8.

Deut. 10, 16 in 9, 5.

Jes. 1, 11—13 „ 2, 5.

Jes. 5, 21 „ 4, 11.

Jes. 33, 18 „ 4, 11.

Jes. 40, 10 „ 21, 3.

Jes. 40, 12 „ 16, 2.

Jes. 53, 5. 7 „ 5, 2.

Jes. 54, 13	in 21, 6.
Jes. 58, 4. 5	„ 3, 1. 2.
Jes. 58, 6—10	„ 3, 3—5 (4, 12).
Jes. 66, 1	„ 16, 2.
Jer. 4, 34	„ 9, 5.
Jer. 7, 22 f.	„ 2, 7.
Jer. 9, 25 f.	„ 9, 5.
Jer. 17, 24 f.	„ 15, 2.
Dan. 7, 7. 8	„ 4, 5.
Dan. 7, 24	„ 4, 4.
Sach. 8, 17	„ 2, 8.
Ps. 23, 4(?)	„ 15, 1.
Ps. 50, 19	„ 2, 10.
Prov. 1, 17	„ 5, 4.

Den Citaten liegt die Übersetzung der LXX zu Grunde. Des Öfteren freilich hat sich der Verfasser seine Citate mehr oder weniger frei für seine Zwecke zurechtgemacht. Man vergleiche vornehmlich 15, 1 mit Ex. 20, 8, Deut. 5, 12—14 und Ps. 23, 4; 15, 2 mit Ex. 31, 13—17 und Jer. 17, 24. 25; 16, 2 mit Jes. 40, 12 und 66, 1; 4, 4. 5 mit Dan. 7, 24. 7. 8.

Zweifelhaft ist, wie es mit dem Citat in 2, 10 sich verhält: „Zu uns also spricht er so: Opfer für den Herrn ist ein zerknirschtes Herz, Wohlgeruch für den Herrn ist ein Herz, das seinen Bildner preist“. Der erste Teil des Citats stammt aus Psalm 50, 19, der zweite nicht. Der Latinus lässt darum auch die zweite Hälfte weg und gibt statt dessen den ganzen Psalmvers. Aber der griechische Text des Citats in 2, 10 ist gewiss ursprünglich, denn er ist auch durch Irenäus (adv. haer. IV, 17, 2) und Clemens Alexandrinus (Paed. III, c. 12, 90, p. 306) bezeugt. Woher unser Verfasser sein Citat hat, ist nun freilich schwer zu sagen. Die am Rande von Codex C genannte gnostische Apokalypse Adams kann nicht seine Quelle sein. Wenn man bedenkt, dass die Verbindung von *θυσία* und *ὄσμη* eine geläufige war (Ex. 29, 18; Sir. 32, 8; 38, 11; Test. Levi 3), ferner an die Freiheit sich erinnert, womit unser Verfasser seine Citate behandelt, (cf. besonders 15, 2), und endlich

Barn. 19,^{2ab} zur Vergleichung heranzieht, so erscheint es gar nicht unwahrscheinlich, dass unser Verfasser, der vorher nicht bloss von Opfern, sondern auch von der Darbringung von Rauchwerk gesprochen hat, die Erweiterung des Citats selber vorgenommen hat, und dass Irenaeus, Clemens Alexandrinus und die Adamapokalypse das Citat aus unserem Briefe haben. Das scheint uns annehmbarer als dass ein Exemplar der LXX die Psalmstelle in jener erweiterten Form enthielt, oder dass das Citat aus einer unbekanntem Quelle stammt.

Was andere, nicht zum hebräischen Kanon des Alten Testaments gehörige Schriften betrifft, so erinnert 4,¹² stark an Sir. 32,^{15. 24}; 16,^{12. 14}.

Besonders gerne citirt aber unser Verfasser das Buch Henoch. Ausdrücklich wird dasselbe genannt in 4, 3. Freilich ist nicht ohne Weiteres klar, welche Stelle der Verfasser dabei im Auge hat. Aber man hat darum keinen Grund mit dem Latinus statt Enoch Daniel zu lesen. Denn das ist ein offenbar sekundärer Versuch, das Citat auf die bekannte Stelle Daniel 7,²⁵ zu beziehen. Es wäre ja unbegreiflich, wie Daniel in Enoch verändert werden konnte. Versteht man das Citat in 4,³ recht, so lässt es sich ja auch ganz gut von unserem Henochbuch aus erklären. Es ist nämlich, worauf schon Hilgenfeld ¹⁾ aufmerksam gemacht hat, keineswegs richtig, wenn man ausschliesslich die Worte *τὸ τέλειον σκάνδαλον ἡγγικεν* betont und sie als das angebliche Henochcitat betrachtet, vielmehr ist es das *τέλειον σκάνδαλον περὶ οὗ γέγραπται*, wofür der Verfasser sich auf Henoch beruft. Hilgenfeld meint nun, dass er dabei Henoch 89,^{61–64} und 90,¹⁷ im Auge habe, wo die Zahl der durch die Hirten Getöteten aufgeschrieben wird, damit festgestellt werden kann, wie weit sie die ihnen erteilte Vollmacht überschritten haben. Zutreffender ist es, wenn Loman ²⁾ auf Henoch 106,¹⁹ verweist, wo es heisst: „Darnach wird die Gottlosigkeit noch weit grösser sein als die, die zuerst auf

1) Barnabas Epistula, Leipzig, 1877, p. 78.

2) Theol. Tijdschrift, 1884, p. 573—581.

der Erde begangen worden ist. Denn ich weiss die Geheimnisse der Heiligen, denn der Herr hat sie mir offenbart und kundgethan, und ich habe [sie] auf den himmlischen Tafeln gelesen". Sofern hier von den Tafeln des Himmels die Rede ist, auf denen die kommenden Ärgernisse im Voraus aufgezeichnet sind, erklären sich von hier aus in der That die Worte in Barn. 4, 3: *τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν, περὶ οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνώχ λέγει.*

Wenn es im Anschluss an die citirten Henochworte weiter heisst (Hen. 107, 1): „Ich sah darauf geschrieben, dass Geschlecht auf Geschlecht sündigen wird, bis ein Geschlecht der Gerechtigkeit erstet und der Frevel vernichtet wird, die Sünde von der Erde verschwindet und alles Gute auf sie [herab] kommt", so erinnert das so sehr an Barn. 15, 7, dass man die erstere Stelle wohl für die Grundlage der letzteren halten darf.

Mit Citaten aus Henoch haben wir es aber ohne Zweifel auch in Barn. 16, 5 und 6 zu thun. An der ersteren Stelle heisst es: Die Schrift sagt nämlich: „Und in den letzten Tagen wird der Herr der Schafe der Weide ihren Stall und Wachtthurm ins Verderben hingeben". Das steht nirgends so unmittelbar geschrieben. Hilgenfeld hat zur Erklärung auf Henoch 89 verwiesen und gewiss mit Recht. Da lesen wir 89, 36: „Ich sah in diesem Gesicht, bis dass jenes Schaf ein Mann wurde und dem Herrn der Schafe ein Haus baute und alle jene Schafe in jenes Haus eintreten liess. 50: Jenes Haus aber wurde gross und breit und ein hoher und grosser Turm wurde für jene Schafe gebaut; er wurde auf das Haus für den Herrn der Schafe gebaut. Jenes Haus war niedrig, aber der Turm war ragend und hoch und der Herr der Schafe stand auf jenem Turm. 51: Ich sah weiter, wie jene Schafe wiederum abfielen, auf vielerlei Wegen wandelten und jenes ihr Haus verliessen. 56: Ich sah, dass er jenes ihr Haus und ihren Turm verliess und sie alle den Löwen preisgab. 66: Die Löwen und Tiger frassen und verschlangen den grösseren Teil der Schafe . . . und sie steckten jenen Turm in Brand und zerstörten jenes Haus.

Unser Verfasser hat, wie es scheint, diese längere Ausführung bei Henoch in einen einzigen Satz zusammengezogen.

Das Citat in 16,⁶ lautet: Es steht nämlich geschrieben: „Und es wird geschehen, wenn die Woche zu Ende ist, wird herrlich gebaut werden der Tempel Gottes im Namen des Herrn“. Es ist ebenso unrichtig, das Citat aus Daniel 9, 24—27 zu erklären, als eine unbekannte apokryphe Quelle dafür vorauszusetzen. Ich selbst habe zunächst an Tobias 14,⁵ gedacht, finde nun aber eine noch bessere Grundlage für das Citat in Henoch 91, 13: „Am Schlusse derselben (der Woche) werden sie Häuser für ihre Gerechtigkeit erwerben und das Haus des grossen Königs wird in Herrlichkeit für immerdar gebaut werden“.

Das Henochbuch ist offenbar ein Lieblingsbuch unseres Verfassers und wird von ihm rückhaltslos als heilige Schrift anerkannt.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, inwieweit sich unser Brief mit der neutestamentlichen Literatur berührt.

Was zunächst das Verhältnis des Briefs zu den Evangelien betrifft, so scheint ja allerdings in 4, 14 in dem Wort: Lasst uns acht geben, damit wir nicht etwa, wie geschrieben steht: „viele Berufene, aber wenig Auserwählte“ befunden werden, auf den ersten Blick eine direkte Entlehnung aus Matth. 22, 14 (29, 16) vorzuliegen. Doch ist das nur Schein. Denn bei Matth. (22, 14) lautet das Wort *πολλοὶ γὰρ εἰσὶν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*, während bei Barnabas *γὰρ εἰσὶν* fehlt. Gerade in dieser letzteren Form aber finden wir das Wort auch in den pseudoclementinischen Homilien (VIII, 4, bei Lagarde 86, 34). Daraus ergibt sich, dass nicht Matthaeus die Quelle des Barnabas ist, sondern dass ihm das Wort aus anderweitiger evangelischer Überlieferung, vielleicht aus einer der Quellenschriften des Matthaeus zugeflossen ist. Und wenn nun Barnabas es mit der Formel *ὡς γέγραπται* einführt, so darf man auch daraus keine zu weitgehenden Schlüsse ziehen. B. Weiss (Einleitg. ins N. T. 3. A. S. 26 A. 1) bemerkt mit Recht, dass diese Formel „nur die kanonische, der Schrift des A. T's gleichkom-

mende Geltung dieses Herrnwortes, nicht aber einer Schrift, der dasselbe entlehnt ist, beweisen kann, zumal dasselbe garnicht citirt sondern in den Kontext der Rede verflochten ist'. Weiss hält es selbst für möglich, dass der nur gedächtnismässig angewandte Spruch dem Verfasser irrthümlich als ein alttestamentliches Schriftwort vorgeschwebt habe.

Eine andere Berührung mit den Evangelien scheint Barn. 4, 3. 4 vorzuliegen. Barn. 4, 3 heisst es: τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν, περὶ οὗ γέγραπται ὡς Ἐνώχ λέγει, εἰς τοῦτο γὰρ ὁ δεσπότης συντέτμηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας, ἵνα ταχύνη ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τὴν κληρονομίαν ἦξη. Und wenn nun im Anschluss daran in 4, 4 die Danielstelle von den 10 Königreichen, die nach einander aufstehen, citirt wird, so erinnert das an Mrc. 13, 19. 20 (Mtth. 24, 21. 22), sowie an Mrc. 13, 7. 8 (Mtth. 24, 6. 7). Doch beruft sich Barnabas theils auf Henoch theils auf Daniel und weicht auch da, wo er von der Verkürzung der Tage redet im Ausdruck von Marcus (ἐκολόβωσεν) und Matthaeus (ἐκολοβώθησαν) ab. Auch sonst gehen die eschatologischen Vorstellungen bei Barnabas und in der Rede Jesu vielfach auseinander. Der Hauptunterschied tritt darin hervor, dass in der Rede Jesu die zu erwartende Verwüstung bezw. Entweihung des Tempels das beherrschende Datum ist, während für Barnabas der Fall von Stadt und Tempel bereits zurückliegt und seine fundamentale Bedeutung für den eschatologischen Entwicklungsgang verloren hat. Darum beruft sich Barnabas für seine Vorstellung vom τέλειον σκάνδαλον auf Henoch und gewinnt für ihn die Danielstelle von den 10 Königreichen grundlegende Bedeutung für die Berechnung des Endes. Fragen könnte man ferner noch, ob bei Barn. 17, 2: „Denn wenn ich vom Zukünftigen euch schreiben würde, würdet ihr es nicht verstehen, weil es in Gleichnissen (verborgen) liegt“ dem Verfasser etwa Mrc. 4, 11 (Mtth. 13, 10–13; Luc. 8, 9. 10) vorgeschwebt hat. Doch ist auch das sehr fraglich, und dass das ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης in Barn. 1, 4 an Matth. 21, 32 erinnert, ist überhaupt ohne Bedeutung.

Den paulinischen Briefen zeigt sich der ursprüngliche Barnabasbrief schon im Allgemeinen durch seine antinomistische Haltung verwandt, aber seine Polemik gegen das jüdische Ceremonialgesetz ist doch eine durchaus eigenartige. Sie erinnert am meisten an die in der Rede des Stephanus Act. 7, 44–51. Indessen fehlt es auch nicht an sonstigen Berührungen. Was den Römerbrief betrifft, so lässt sich noch am ehesten vergleichen:

Barn. 1, 4. 5. 8 mit Rom. 1, 11. 12; 15, 14. 15.

Barn. 2, 1; 4, 1; 21, 6 mit Rom. 12, 2.

Barn. 2, 6 mit Rom. 3, 31; 7, 6; 8, 2. 3; 12, 1.

Barn. 4, 10. 11 mit Rom. 12, 16.

Barn. 4, 12 mit Rom. 2, 6–8. 11–13.

Barn. 9, 6 mit Rom. 4, 11.

Alle diese Parallelen sind zu allgemein und unbestimmt, um mit einiger Sicherheit auf eine Abhängigkeit des ursprünglichen Barnabasbriefs vom Römerbrief schliessen zu lassen.

Eher geben hiezu die Berührungen unseres Briefs mit den Korintherbriefen einiges Recht. Man vergleiche:

Barn. 4, 9 mit 1. Kor. 4, 13.

Barn. 4, 10 „ 1. Kor. 11, 20.

Barn. 4, 10 „ 1. Kor. 10, 33.

Barn. 4, 11 und 16, 7 ff. mit 1. Kor. 3, 1. 16. 17.

Barn. 2, 6 und 4, 6–8 mit 2. Kor. 3, 6–11.

Barn. 21, 8 mit 2. Kor. 4, 7.

Barn. 4, 12 „ 2. Kor. 5, 10.

Barn. 16, 8 „ 2. Kor. 5, 17.

Die vierte und die letzte Parallele sind in der That von der Art, dass eine Bekanntschaft unseres Verfassers mit den Korintherbriefen nicht unwahrscheinlich erscheint. Von Gewissheit freilich kann auch hier keine Rede sein. Das Bild vom geistlichen Tempel könnte von der paulinischen Verkündigung aus auch ohne Vermittlung der Briefe, in Umlauf gekommen sein, und das Wort von der Wiedervergeltung nach den Werken im Zusammenhang mit dem

Hinweis darauf, dass Gott ohne Ansehen der Person richtet, dürfte in erster Linie auf die oben angeführten Sirachstellen (cf. auch Jes. 58, 6--12) zurückgehen, während die besondere Berührung mit 2. Kor. 5, 10 möglicherweise rein zufällig ist.

Im Philipperbrief drängen sich zwei Parallelen dem Blicke auf. Man vergleiche:

Barn. 1, 1. 3 mit Phil. 2, 17. 18.

Barn. 2, 10 „ Phil. 4, 18.

Bei näherem Zusehen haben indessen auch diese Berührungen nichts zu besagen. Denn die Verbindung von *χαίρω* und *συγχαίρω*, um die es sich im ersten Falle handelt, dürfte doch zu gewöhnlich sein, als dass sie für die Frage nach dem Verhältnis unserer beiden Briefe in Betracht kommen könnte. Charakteristischer ist die Verbindung von *ὁσμὴ εὐωδίας* und *θυσία δεκτὴ εὐάρεστος τῷ θεῷ*, um die es sich in der zweiten Parallele handelt. Doch ist, wie bereits bemerkt, diese aus der Natur der Sache sich ergebende Zusammenstellung eine sehr geläufige gewesen.

Was den Galaterbrief betrifft, so liesse sich hier etwa vergleichen:

Barn. 1, 4 mit Gal. 5, 5. 6.

Barn. 2, 6 „ Gal. 5, 1; 6, 2.

Barn. 3, 6 „ Gal. 3, 8 ff.

Barn. 4, 8 „ Gal. 4, 23--26.

Barn. 16, 7. 8. 9 mit Gal. 4, 8; 6, 15; 4, 3.

Aber auch hier lässt sich wiederum nicht mehr als eine sehr allgemeine Gedankenverwandtschaft konstatiren, während jeder bestimmte Anhaltspunkt fehlt, der auf ein direktes Verhältnis zwischen den beiden Briefen schliessen liesse. Am ehesten fällt noch ins Auge, dass auch der Galaterbrief wie Barnabas vom Gesetz Christi redet. Doch ist auch hier die Berührung nicht speciell genug, um daraus ein direktes Verhältnis zwischen beiden Briefen zu folgern.

Zahlreicher und sehr bedeutsam sind die Vergleichungs-

punkte zwischen dem Barnabasbrief und dem Epheserbrief:

Barn. 1, 4 (Schluss)	vgl. mit Eph. 1, 15.
Barn. 1, 5	„ 7; 2, 3 vgl. mit Eph. 1, 8. 9. 17 ff.
Barn. 2, 1 (cf. auch 4, 6)	„ „ Eph. 5, 15—17; 2, 2.
Barn. 2, 6	„ „ Eph. 2, 15.
Barn. 2, 10	„ „ Eph. 5, 2.
Barn. 4, 3	„ „ Eph. 1, 6.
Barn. 4, 6; 2, 1	„ „ Eph. 5, 17.
Barn. 4, 8	„ „ Eph. 1, 13; 4, 30.
Barn. 4, 9. 10	„ „ Eph. 6, 11. 13.
Barn. 4, 12	„ „ Eph. 6, 8. 9.
Barn. 5, 1	„ „ Eph. 1, 7.
Barn. 16, 8	„ „ Eph. 2, 15; 4, 24.
Barn. 16, 9	„ „ Eph. 2, 1. 2. 5.
Barn. 16, 6—10	„ „ Eph. 2, 20—22.

Mit der Annahme, dass es sich hier um Ausdrücke und Vorstellungen handle, die in der christlichen Kirche jener Zeit Gemeingut gewesen seien, kommt man in diesem Falle nicht aus. Unter den angeführten Berührungspunkten finden sich jedenfalls einige (Barn. 2, 1; 4, 9. 10; 4, 12) die auf ein unmittelbares Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden Briefen weisen. Zumal die Berührung von Barn. 4, 12 mit Eph. 6, 8. 9 ist sehr merkwürdig. Bei Eph. 5, 8 genügt es nicht auf 2. Kor. 5, 10 zu verweisen. Die Stelle steht zu Barn. 4, 12^b in Beziehung, da ja auch der Schluss von Eph. 5, 9: *προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῶ* Barn. 4, 12^a entspricht und überdies Eph. 5, 4. 5. 6. 7 und Eph. 5, 9^a parallel ist mit Barn. 19, 5. 7. Dass der eine Brief von dem andern abhängig ist, kann hienach gar nicht bezweifelt werden. Und zwar muss die Abhängigkeit auf Seiten des Epheserbriefs liegen, da die ganze dogmatische Haltung des ursprünglichen Barnabasbriefs viel einfacher ist als die des Epheserbriefs. Doch wir sparen unser definitives Urteil auf, bis wir auch die Capita 18—20 und ihre literarischen Beziehungen besprochen haben. Wir werden dabei aufs Neue auf den Epheserbrief geführt werden.

Auch die Berührungen des ursprünglichen Barnabasbriefs

mit dem Hebräerbrief verdienen alle Aufmerksamkeit. Es sind diese:

Barn. 1, 3	vgl. mit Hebr. 6, 4. 5.
Barn. 1, 4	„ „ Hebr. 6, 10. 11.
Barn. 1, 5	„ „ Hebr. 13, 22.
Barn. 1, 5 (Schluss)	„ „ Hebr. 5, 14; 6, 1.
Barn. 1, 7	„ „ Hebr. 6, 4. 5.
Barn. 2, 4—10	„ „ Hebr. 10, 1—10.
Barn. 2, 6	„ „ Hebr. 9, 23. 24.
Barn. 2, 10; 3, 6	„ „ Hebr. 2, 1.
Barn. 4, 2. 13	„ „ Hebr. 12, 3.
Barn. 4, 3	„ „ Hebr. 10, 36—38.
Barn. 4, 3 (Schluss)	„ „ Hebr. 1, 2.
Barn. 4, 6—8	„ „ Hebr. 8, 6—13.
Barn. 4, 10 (Schluss)	„ „ Hebr. 10, 25.
Barn. 4, 8 und 5, 1. 2	„ „ Hebr. 9, 13—16; 1, 3; 10, 22; 12, 24.
Barn. 15, 7	„ „ Hebr. 6, 12.
Barn. 16, 9	„ „ Hebr. 2, 15.

Die Frage, wie man dieses Verhältnis zu deuten hat, ist nicht leicht zu beantworten. In einzelnen Ausdrücken und Gedanken (vgl. besonders die 3. 5. 6. 8. 9. 10. 12. Parallele) zeigt sich eine auffallende Verwandtschaft. Und doch ist sie nicht so eng, dass man mit einiger Sicherheit auf ein direktes Verhältnis zwischen beiden Briefen schliessen könnte. Aber auch wenn dem so wäre, dann wäre es immer noch schwierig auszumachen, welcher Brief von dem andern abhängig ist. Die grössere Einfachheit der Glaubensvorstellungen scheint zu Gunsten der Priorität des Barnabasbriefs zu zeugen. Doch wird man sich gerade in diesem Falle gegenwärtig halten müssen, dass beide Briefe nicht bloss zeitlich einander nahe liegen und aus verwandten Kreisen hervorgegangen sind, sondern dass sie ohne Zweifel auch an dieselbe Gemeinde gerichtet sind und dieselbe Richtung bestreiten. Aus diesen Verhältnissen lässt sich die mannigfache Berührung beider Briefe zur Genüge

erklären, auch ohne die Annahme einer direkten Abhängigkeit des einen vom andern.

Wenn der Jakobusbrief von dem *ἔμφυτος λόγος* redet (1, 21) und von dem *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* (1, 25; 2, 12) wie der Barnabasbrief von der *ἔμφυτος τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάρις* (1, 2) und von dem *καινὸς νόμος . . . ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὄν*, so ist daraus auf keine direkte Beziehung zwischen beiden Briefen zu schliessen, da dieselben sonst keine Verwandtschaft zeigen. Auch die Berührungen zwischen Barn. 5, 1 und 1. Pe. 1, 2, Barn. 4, 12 und 1. Pe. 1, 17, sowie zwischen Barn. 4, 9. 10 und 1. Pe. 5, 8. 9 reichen zu einem Schluss nicht aus. Von der Heranziehung anderer neutestamentlicher oder urchristlicher Schriften aber können wir füglich absehen.

Die Frage nach den literarischen Beziehungen der Capitel 18—20 haben wir bisher ausser Besprechung gelassen. Sie bedarf einer besonderen Erörterung. Ist hier auch die Frage nach dem Verhältniss dieser Capitel zu dem ersten Teil der Didache der 12 Apostel die entscheidende, so wollen wir doch damit beginnen, den einzelnen Sätzen von Barnabas in c. c. 18—20 die vornehmsten Parallelen gegenüberzustellen, die sich abgesehen von der Didache aus jüdischen und christlichen Quellen dazu anführen lassen:

Barn. 18, 1. 2; 19, 1: Test. Asser 1. 5. 6; Test. Levi 19; Test. Juda 20; Test. Benj. 5; Vit. Ad. 9; 2. Kor. 11, 14; 12, 7.

Barn. 18, 1: Jer. 21, 8; Prov. 4, 18. 19; 11, 19; 12, 28 etc.

Barn. 19, 2ab: Sir. 7, 30. 31; 15, 17; 35, 18.

Barn. 19, 2c: Sir. 51, 1. 2.

Barn. 19, 2d: Test. Issachar 3 ff.; Hermas Mand. II (etc.); Ephes. 6, 5; 5, 18; Matth. 5, 3; Rom. 12, 11.

Barn. 19, 2e: Prov. 2, 11—19; 4, 14. 15. 19; 5, 5. 6; Sir. 32, 25; Ephes. 5, 11.

Barn. 19, 2f: Amos 5, 15; Prov. 8, 13; Sir. 2, 16; Ephes. 5, 10.

Barn. 19, 2g: Sir. 1, 29; 17, 26.

Barn. 19, 2h: Prov. 3, 1; Test. Issachar 6.

Barn. 19, 3ab: Sir. 1, 30 (36); 2, 17; 3, 17. 18; 7, 17.

Barn. 19, 3c: Sir. 10, 28.

- Barn. 19, 3d: Prov. 3, 29.
 Barn. 19, 4a b: Ex. 20, 14, 17; Deut. 5, 17, 18.
 Barn. 19, 4c: Lev. 18, 22; 20, 13.
 Barn. 19, 4d: Matth. 7, 6; Eph. 4, 29.
 Barn. 19, 4e: Deut. 1, 17; Lev. 19, 15, 17; Prov. 24, 23—25;
 28, 21, 23.
 Barn. 19, 4f g h: Jes. 66, 2.
 Barn. 19, 4i: Sach. 7, 10; 8, 17; Prov. 3, 29.
 Barn. 19, 5a: Sir. 1, 28; 7, 10; 1. Clem. Rom. 23 (cf. 11);
 Herm. Vis. III, 4, 3.
 Barn. 19, 5b: Ex. 20, 7; Deut. 5, 11.
 Barn. 19, 5c: Lev. 19, 8.
 Barn. 19, 5d e: Sap. 12, 5, 6; Pseudophoc. 183 f.
 Barn. 19, 5f g: Sir. 7, 23; Ps. 33 (34), 12; Eph. 6, 4.
 Barn. 19, 6a: Ex. 20, 17; Deut. 5, 21.
 Barn. 19, 6b: Sir. 14, 1 ff.; Test. Juda 17; 1. Kor. 6, 10;
 Eph. 5, 5.
 Barn. 19, 6c d: Prov. 16, 19; 4, 14, 18; Sir. 13, 1; 37, 12;
 Rom. 12, 16.
 Barn. 19, 6e: Sir. 2, 4, 5; Prov. 3, 11, 14, 15; Matth. 10, 29, 30.
 Barn. 19, 7a b: Sir. 5, 9, 10, 13, 14; 6, 1; 27, 22, 23; 28, 13; Prov.
 8, 21; 11, 9—13; 12, 13; 13, 14; 14, 27; 21, 6; Sir. 28, 26; 51, 2;
 Tob. 14, 10.
 Barn. 19, 7c—f: Hiob 31, 13—15; Sir. 7, 20, 21; Eph. 6, 5—9;
 Rom. 8, 29, 30.
 Barn. 19, 8a b c: Sir. 5, 11—13; 29, 12—14; Test. Sebulon 7;
 Act. 4, 32, 34, 35 (cf. 2, 44); Rom. 15, 27; 1. Kor. 9, 11.
 Barn. 19, 8d: Sir. 9, 18; 7, 14; 11, 7—9; 22, 27; 28, 1; 36, 4.
 Barn. 19, 8e: cf. 19, 7b.
 Barn. 19, 8f: Prov. 4, 23; Jes. 1, 16; (Sir. 14, 16 in G. Al.);
 Jak. 4, 8; Pseudoelem. Hom. IX, 23.
 Barn. 19, 9a: Sir. 4, 31 (36).
 Barn. 19, 9b: Sir. 7, 29, 30; Prov. 7, 1, 2; Hebr. 13, 7.
 Barn. 19, 10: Sir. 7, 35, 36; 3, 31; 18, 24; Prov. 10, 12; 16, 6;
 Tob. 1, 16, 17. bezw. 19, 20; 4, 10; 12, 9; Eph. 4, 28, 29; Jak. 5, 20;
 Hebr. 10, 25; Herm. Vis. III, 9, 5; Rom. 12, 13.
 Barn. 19, 11a b: Sir. 32 (35), 11—13; 41, 22; 3, 30, 31 (33, 34);
 Tob. 4, 16; Test. Sebulon 7, 8; Ps. Sal. 5, 15 f.

Barn. 19, 11c: Deut. 4, 2; 12, 32.

Barn. 19, 11d: Amos 5, 15; Ps. 97, 10; 118, 128; Prov. 8, 13; Sir. 4, 28; 17, 26; Rom. 12, 9.

Barn. 19, 11e: Lev. 19, 15; Deut. 1, 16.

Barn. 19, 12a b: Rom. 12, 18; Herm. Vis. III, 9, 9. 10.

Barn. 19, 12c: Sir. 4, 26 (31).

Barn. 19, 12d: Sir. 1, 28. 40; 7, 10; Jak. 5, 16; Hebr. 10, 22.

Barn. 19, 12e: Prov. 4, 18; 6, 23.

Was Capitel XX betrifft, so kann man zur Einleitung vergleichen: Prov. 4, 19; 2, 13. 15. 18; 3, 33, zum übrigen Inhalt: Sir. 4, 1—10; 35, 16—19; 4, 2—5; 5, 14; Prov. 3, 27; 14, 21. 23; 17, 15; 19, 5. 9; Jes. 1, 17; Hos. 5, 4; Ps. 4, 3; 81, 2—4; Sap. 2, 10; 12, 5; 15, 11; Pseudophoc. 9. 149. 184; Mrc. 7, 21. 22; Matth. 6, 13; Rom. 1, 29. 30; 12, 9. 17.

Wenn viele der angeführten Stellen von vornherein nur als nähere oder fernere Parallelen in Betracht kommen können, so ist selbst bei denjenigen, die wirklich als Quelle der Gebote und Verbote in Barn. 19 und 20 gelten können, die Frage, ob der Briefschreiber selber direkt aus ihnen geschöpft hat, oder ob er nicht vielmehr die ganze Ausführung über die beiden Wege bereits zusammengestellt vorgefunden hat.

Was zu dieser Frage Anlass gibt, das ist das merkwürdige Verhältnis, in welchem Barn. 18—20 zu dem ersten Teil, d. h. den 5 ersten Capiteln der Didache der zwölf Apostel steht.

Der ganze Inhalt von Barn. 18—20 kehrt der Hauptsache nach wieder in Didache 1—5. Und zwar sind im Einzelnen die parallelen Stücke diese:

Barn. 18, 1b e = Did. 1, 1.

Barn. 19, 1a = Did. 1, 2.

Barn. 19, 1c = Did. 1, 3 (Anfang).

Barn. 19, 2a = Did. 1, 2.

Barn. 19, 2e = Did. 1, 1; 5, 1.

Barn. 19, 2f g = Did. 4, 12.

Barn. 19, 3a d = Did. 3, 9.

Barn. 19, 3c	=	Did. 2, 6.
Barn. 19, 4a	=	Did. 2, 2.
Barn. 19, 4c	=	Did. 4, 3; cf. 2, 7.
Barn. 19, 4d e f	=	Did. 3, 7. 8.
Barn. 19, 4g	=	Did. 2, 3.
Barn. 19, 5a	=	Did. 4, 4.
Barn. 19, 5b	=	Did. 2, 3.
Barn. 19, 5c	=	Did. 2, 7; cf. 1, 1.
Barn. 19, 5d	=	Did. 2, 2.
Barn. 19, 5e	=	Did. 4, 9.
Barn. 19, 6a	=	Did. 2, 2.
Barn. 19, 6b	=	Did. 2, 6.
Barn. 19, 6c	=	Did. 3, 9.
Barn. 19, 6d	=	Did. 3, 10.
Barn. 19, 7a	=	Did. 2, 4.
Barn. 19, 7b	=	Did. 4, 11.
Barn. 19, 7c	=	Did. 4, 10.
Barn. 19, 8a	=	Did. 4, 8.
Barn. 19, 9a	=	Did. 4, 5.
Barn. 19, 9b	=	Did. 4, 1.
Barn. 19, 10a	=	Did. 4, 1.
Barn. 19, 10b	=	Did. 4, 2.
Barn. 19, 10c d	=	Did. 4, 2.
Barn. 19, 10e	=	Did. 4, 6.
Barn. 19, 11a	=	Did. 4, 7.
Barn. 19, 11b	=	Did. 4, 13.
Barn. 19, 11c	=	Did. 2, 7; 4, 3.
Barn. 19, 12a b	=	Did. 4, 3.
Barn. 19, 12c d e	=	Did. 4, 14.

Was Barn. 20 anbelangt, so entspricht diese Ausführung fast ganz derjenigen in Did. 5. Einzelnes daraus hat auch schon in den vorhergehenden Sätzen der Didache seine Parallele. Man vergleiche Barn. 20, 1. 2 mit Did. 2, 2. 3. 5. 6. 8. Endlich berührt sich noch Barn. 4, 9b c und 4, 10c mit dem Schluss der Didache d. h. Did. 16, 2 und 3.

Die Darstellung der beiden Wege in Barn. 18—20 einerseits und in dem zu Constantinopel gefundenen Manuscript

der Didache, das wir M nennen wollen, andererseits ist also dem Kern nach dieselbe. Aber daneben treten doch starke Differenzen zu Tage. M enthält einige Abschnitte (1, 3—2, 1 und 3, 1—6) und kleinere Zusätze (2, 2; 2, 3; 2, 5; 2, 6. 7; 3, 7. 8; 4, 1. 2; 4, 8; 4, 14), die im Barnabasbrief fehlen, und ebenso finden sich in letzterem allerlei Bestandteile (vgl. besonders 18, 1. 2; 19, 1. 2. 3. 4. 5. 7. 8. 10. 11. 12 und c. 20), die in M nicht vorkommen oder etwas anders lauten. Dazu kommt der weitere Unterschied, dass die Ordnung des Stoffs hier und dort eine vielfach ganz andere ist. Gibt M den Stoff in guter Disposition, so lässt Barnabas die letztere fast ganz vermissen.

Dieses Verhältnis beider Darstellungen hat zu sehr verschiedenen Erklärungen Anlass gegeben. Bryennius¹⁾, der erste Herausgeber von M, war der Ansicht, dass die darin enthaltene Darstellung der beiden Wege auf derjenigen des Barnabasbriefs beruhe, und Harnack hat anfänglich ihm zugestimmt²⁾. Heute scheint diese Auffassung allgemein aufgegeben zu sein. Für das umgekehrte Verhältnis haben sich vornehmlich Zahn³⁾ und Funk⁴⁾ erklärt. Andererseits hat man aber auch bald zu vermuten begonnen, dass es eine ältere Darstellung der beiden Wege gegeben haben müsse⁵⁾. Dieser letzteren Auffassung ist seit 1886 auch Harnack⁶⁾ beigetreten. Dabei erhob sich aber die weitere Frage, ob man bloss eine ältere christliche Form der Didache anzunehmen habe, oder ob nicht schliesslich ein jüdisches Original vorauszusetzen sei. Taylor⁷⁾ und Harnack haben sich besonders um den Nachweis bemüht, dass ein für jüdische Proselyten bestimmter Katechismus die Grundlage bilde. Harnack hat auch den Versuch ge-

1) *Διδαχή κ. τ. λ.*, Konstantinopel 1883.

2) Die Lehre der zwölf Apostel, Leipzig, 1884, S. 82 ff.

3) Forschungen III, Erlangen, 1884, S. 278—319.

4) Vgl. besonders Theol. Quartalschrift, 1897, S. 617—679 und Kirchengesch. Abhandlungen, Paderborn 1899, II, S. 117 ff.

5) So namentlich Warfield, *Biblioth. Sacra*, 1886, p. 100—161.

6) Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, Leipzig, Hinrichs, 1886.

2. A. 1896, vgl. Prot. Realenc. 3. A., Apostellehre.

7) *The Teaching of the twelve Apostles*, Cambridge, 1886.

macht ¹⁾, den Text der jüdischen beiden Wege wiederherzustellen. Ich kann mich indessen nicht überzeugen, dass der Text, den er ermittelt, auf Ursprünglichkeit Anspruch machen kann. Warum ich so urteile, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Ebensowenig kann Harnacks Text für jüdisch gehalten werden. Es steht darin nichts, was christlicher Auffassung widerstreiten und auf einen specifisch jüdischen Standpunkt weisen würde. Im Gegenteil: die thematische Voranstellung des Doppelgebots der Liebe Gottes und des Nächsten verrät deutlich den Einfluss von Matth. 22, ^{37–39} und drückt dem Text von vornherein einen christlichen Stempel auf. Und ebenso sind in dem Abschnitt, der vom Verhältnis der Eltern zu den Kindern und der Herren zu den Dienstleuten handelt, die Worte: *οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἠτοίμασεν* ganz unverkennbar christlich. Dass dieser Abschnitt nicht zum Grundbestand der Didache gehöre, lässt sich in keiner Weise wahrscheinlich machen. Die Zeugen, bei denen er fehlt (K. Schn.), haben eben diese Vorschriften für das christliche Hausleben als unwesentlich übergangen.

Aber trachten wir nun selbst ein Urteil über die Sachlage zu gewinnen. Für den Text der Didache bzw. des ersten Teils derselben ist man nicht bloss auf die von Bryennius gefundene Handschrift (M) angewiesen, sondern es stehen dafür noch eine Reihe weiterer Zeugen zur Verfügung: die ägyptische Kirchenordnung (K) ²⁾, das 7. Buch der apostolischen Constitutionen (A) ³⁾, das Syntagma doctrinae Athanasianum (Σ) ⁴⁾, die Fides Nicaena Pseudo-athanasiana (N) ⁵⁾, die Oratio Schnudi monachi arabica (Schn.) ⁶⁾. Dazu ist jetzt aus dem Codex Monacensis (6264,

1) a. a. O.

2) Die sogenannte Apostol. K. O. bei Funk, Doctr. XII Ap., 1887, p. 50 ff.; bei Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel, 1884, Proleg. S. 225 ff.

3) Bei Funk a. a. O. p. 74 ff.; die apost. Konst. 1891, S. 24 ff.; bei Harnack a. a. O. S. 178 ff.

4) Bei Migne, Patrol. gr. XXVIII, 835 ff.

5) Bei Migne, Patrol. gr. XXVIII, 1637 ff.

6) Ed. Iselin, T. U. XIII, 1, 1895, S. 6 ff.

olim Frisingensis 64) saec. XI die vollständige lateinische Übersetzung der beiden Wege gekommen, von der man bisher aus dem Codex Mellicensis saec. X nur ein kleineres Fragment gekannt hat¹⁾. Wenn man daher Barnabas (B) der Didache gegenüberstellt, so darf man sich für die letztere nicht bloss auf M stützen, sondern muss auch jene anderen Texte zur Vergleichung heranziehen. Doch kann es keinem Zweifel unterliegen, dass wir in M in der Hauptsache den ursprünglichen Typus der Didache vor uns haben. Dass in der ursprünglichen Didache der Abschnitt 1, 3—2, 1, für den neben M auch A und die Didaskalia apostolorum²⁾ zeugen, gefehlt habe, möchte ich bezweifeln. Es lässt sich viel weniger gut verstehen, dass er nachträglich eingefügt als dass er später als unpraktisch ausgelassen wurde. Selbst die lateinische Übersetzung, die ihn auslässt, enthält noch deutliche Spuren davon, dass er in ihrer Vorlage gestanden hat. Denn sie hat nicht bloss das *πρῶτον* und *δεύτερον* bezw. primo und secundo, das auf eine doppelte Ausführung im Folgenden weist, in 1, 2 festgehalten, sondern sie bringt auch einen Satz aus dem ausgelassenen Abschnitt (Omnibus enim dominus dare vult de donis suis cf. Did. 1, 5) am Schluss von Did. 4, 8. Dass er da ursprünglich nicht hingehört, lehrt nicht bloss der Zusammenhang von Did. 4, 8, sondern auch eine Vergleichung von Did. 1, 5. 6 mit Hermas, Mand. II, 4—6.

Man könnte nun freilich sagen, jener Zusatz zu Did. 4, 8 sei in der lateinischen Übersetzung nicht aus Did. 1, 5 sondern aus Herm. Mand. II, 4 geflossen. Aber als die nächstliegende Quelle ist für die lateinische Übersetzung der Didache eben doch die letztere selbst zu betrachten.

Ebensowenig glaube ich, dass die ursprüngliche Didache bloss eine Darstellung der beiden Wege enthielt. Wenn man dafür nun zumal an L einen Zeugen zu haben meint, so möchte ich eher annehmen, dass man hier den zweiten

1) Joseph Schlecht, *Doctrina XII Apostolorum*, Freiburg, Herder, 1901.

2) Vgl. auch C. Holzhey, *Die Abhängigkeit der Syrischen Didaskalia von der Didache*: *Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des Catholiques*. Fribourg, 1898, I, 249 ff.

Teil der Didache weggelassen hat, weil man sich bloss für den ersten interessirte, den zweiten auch wohl nicht mehr zeitgemäs fand. Zu Gunsten dieser Ansicht möchte ich mich auch auf Hermas berufen, der zu den Vorlagen der Didache gehört und nicht bloss in Mand. II, V, VI—VIII Parallelen zum ersten Teil der Didache enthält, sondern in Mand. XI auch zum zweiten Teil. Auch im Anfang der Didache, wo L gegenüber M ausführlicher ist, bietet M ohne Zweifel den ursprünglichen Text der Didache. Wenn L die beiden Wege nicht bloss wie M als Wege des Lebens und des Todes sondern auch noch als des Lichts und der Finsternis charakterisirt, so ist das eine ganz handgreifliche Ergänzung aus Barn. Oder soll man denn glauben, dass L hier den Urtypus repräsentirt, aus dem M die Wege des Lebens und des Tods, Barn. die des Lichts und der Finsternis entlehnt hat? Was ferner L von den beiden Engeln der Gerechtigkeit und Bosheit sagt, beruht theils auf Barn. theils auf Hermas (Mand. VI, 2). Die konkrete Anschaulichkeit von Barn., sowie seine Berührung mit Test. Asser 6, Vit. Ad. 9 und 2. Kor. 11, 14 bürgt für die Ursprünglichkeit von Barn., während die abstrakte Fassung der Sache bei L sich als sekundär erweist. Auch die Zusätze in saeculo und aeternum in 1, 1. 2, die L gegenüber M bietet, scheinen auf Beeinflussung durch Barn. 18, 2 (*κύριος τῶν αἰώνων* und *ἀρχῶν καιροῦ τοῦ νῦν*) zu weisen.

Die ursprüngliche Didache wird sich also von der in M vorliegenden Form nicht wesentlich unterschieden haben. Die Meinung, dass neben dem eigentlichen Original der Didache eine zweite, dem Barnabasbrief näherstehende Relation der Didache bestanden habe, kann ich nicht für glücklich halten. Sie stützt sich auf die mannigfache Übereinstimmung zwischen B und K. Allein dieselbe hat einfach darin ihren Grund, dass in K ganz ersichtlich neben der Didache auch B benützt ist.

Das Verhältnis zwischen Barnabas und Didache nun lässt sich nach unserer Ansicht nicht anders erklären, als dass man in dem ersteren die Quelle der letzteren sieht. Schon die allgemeine Differenz zwischen beiden Darstellungen, die

Thatsache, dass bei Barnabas der Stoff ziemlich ungeordnet vorliegt, während in der Didache so viel möglich nach Ordnung gestrebt ist, lässt sich von jener Auffassung aus am besten verstehen. Denn von dem, der die Gebote zum ersten Mal zusammenstellt, begreift sich am leichtesten, dass er dieselben in loser Folge bietet, zumal wenn er es in einem Briefe thut. Von dem Bearbeiter dieses überlieferten Stoffes dagegen ist ganz natürlich zu erwarten, dass er der Form der Darstellung seine besondere Aufmerksamkeit widmet. Wollte man dagegen die Didache als die Quelle von Barnabas ansehen, so wäre nicht zu verstehen, warum der letztere die gute Ordnung des Stoffes in der Didache völlig aufgelöst haben sollte. Harnack allerdings will dies daraus erklären, dass Barnabas den Stoff der Didache gedächtnismässig reproducire. Aber es liegt klar zu Tage, dass diese Erklärung in sich selbst zusammenbricht. Denn wer den Stoff so genau im Kopfe hat, dass er ihn bis in kleines Detail zu einem guten Teil wörtlich wiedergeben kann, der muss sich doch vor allem auch seiner Anordnung erinnern. Eher liesse sich denken, dass die Auflösung der ursprünglichen Ordnung der Absicht entsprungen sei, die Abhängigkeit vom Original zu verdecken. Allein auch diese Erklärung versagt im vorliegenden Fall den Dienst. Denn wenn der Verfasser jene Absicht gehabt hätte, dann hätte er auch am Stoffe selbst viel grössere Änderungen vornehmen müssen, statt ihn zu einem guten Teile wörtlich herüberzunehmen.

Auch bei einer Vergleichung im Einzelnen scheint sich uns die Priorität von Barnabas gegenüber der Didache zu bewähren. Wäre die Didache die Quelle von Barn., so liesse sich aus bereits angegebenem Grund schliesslich noch erklären, warum Barn. von dem auch anderwärts ausgelassenen Abschnitt Did. 1, 3—2, 1 nichts hat, dagegen nicht ebenso, dass sich von dem Abschnitt 3, 1—6 bei Barn. keine Spur findet. Schon dies weist deutlich darauf, dass die Didache nicht die Vorlage von Barn. gewesen sein kann, sondern dass die Sache gerade umgekehrt sich verhält. In der That macht das Stück Did. 3, 1—6, zu dem Barn. keine

Parallele hat, mit der fünf Mal wiederholten Anrede *τέκνον μου* nicht bloss gegenüber dem Barnabasbrief, sondern auch im Vergleich zu dem übrigen Inhalt der c. c. 2—5 der Didache einen fremdartigen Eindruck, der auch dadurch nicht verwischt wird, dass der Verfasser der Didache das *τέκνον μου* in 4,¹ noch einmal wiederholt. Man sieht: in 3,¹⁻⁶, wo er von Barn. unabhängig ist, kann sich der Verfasser der Didache frei nach eigenem Geschmack bewegen, während er sich sonst mehr durch den Stoff von Barn. gebunden fühlt.

Doch sprechen für unsere Auffassung noch genug andere Beweise. Wenn die Didache in M von den Wegen des Lebens und des Todes, Barn. von denen des Lichts und der Finsternis redet, so ist hier die Ursprünglichkeit sicher auf Seiten von Barn. In den Testamenten der zwölf Patriarchen, wo wir (Test. Asser 1) die Gegenüberstellung der beiden Wege finden, da werden auch (Levi 19 cf. Asser 5) das Gesetz des Herrn und die Werke Beliar's einfach als Licht und Finsternis einander gegenübergestellt. Und ebenso wird in den ältesten christlichen Schriften (cf. Rom. 13, 12; 1. Thess. 5, ⁵. 6; Eph. 5, 8; 1. Clem. 59, 2) der Gegensatz zwischen dem heidnischen und christlichen Leben und Wandel gerne als der von Licht und Finsternis charakterisirt.

Die schon durch Barn. 19,² und 20,¹ nahegelegte Ersetzung von Licht und Finsternis durch Leben und Tod in M ist aus praktischen Rücksichten erfolgt. Die Ausdrücke Leben und Tod schienen eindrucksvoller, für die Belehrung, Ermahnung und Warnung brauchbarer zu sein.

Mit den Ausdrücken Licht und Finsternis ist in M auch das, was Barnabas (18, 1b. 2) über die lichtspendenden Engel Gottes und die des Satans und ihre Herren sagt in Wegfall gekommen. Die Altertümlichkeit der Barnabasstelle zeugt bestimmt für ihre Ursprünglichkeit (cf. Test. Asser 6; Vit. Ad. 9; 2. Kor. 11, 14).

In 19,¹ hat sodann B das einleitende Sätzchen: „Wenn Jemand den Weg durchlaufen will zu dem als Ziel bestimmten Platze, muss er sich Mühe geben mit seinen

Werken". Die Didache hat nichts davon. Dennoch scheint mir auch hier Test. Asser 1 für die Ursprünglichkeit von B zu zeugen. Denn da ist nicht bloss von zwei Wegen, Ratschlüssen und Handlungen die Rede, die Gott den Menschenkindern gegeben, sondern auch von zwei Plätzen und von zwei Zielen.

Was aber die thematische zusammenfassende Charakteristik des Lebensweges in der Didache betrifft, so erscheint es mir schon an sich als ganz unglaublich, dass ein christlicher Bearbeiter wie Barnabas dies evangelisch formulierte Thema zerrissen haben sollte, um dafür mit Hilfe einiger aus Sirach entlehnter oder zurechtgemachter Sätze zunächst die religiöse Pflicht des Menschen zu beschreiben und das Gebot der Nächstenliebe später unter andern Geboten zu bringen. Viel wahrscheinlicher ist das Umgekehrte, dass nämlich ein ordnender Redactor auf Grund dessen, was er in Barnabas las, auf den Gedanken kam, die Liebe Gottes und des Nächsten in der evangelischen Formulierung als zusammenfassendes Hauptgebot voranzustellen. Dass es in der That so gegangen ist, dass Barnabas primär, die Didache sekundär ist, verrät sich denn auch noch deutlich genug. Wenn nämlich die Didache trotz der Voranstellung des Gebots der Gottes- und Nächstenliebe die letztere in 2, 7 noch einmal bringt in den Worten: *οὗς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου*, so ergibt sich evident, dass die Grundlage hierfür in Barn. 19, 5c (*ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου*) zu suchen ist, zumal da das *υπὲρ τὴν ψυχὴν σου* für Barnabas (1, 4; 4, 6) charakteristisch ist. Did. 2, 7 ist überhaupt nichts anderes als eine theils abschwächende, theils specialisirende Bearbeitung von Barn. 19, 11a, wobei von Barn. 19, 5c Gebrauch gemacht ist.

Auch sonst scheint sich uns die Priorität von Barnabas gegenüber der Didache überall zu bewähren. Das Wenige, das in der Didache aus B fehlt, erklärt sich leicht als Auslassung. Wo die Didache dagegen einen andern Text bietet als B, da ist sie durchweg sekundär. Dem *ἔση πραῦς, ἔση ἡσύχιος, ἔση τρέμων τοὺς λόγους, οὗς ἤκουσας* in Barn. 19, 4 wird gegenüber der Erweiterung in den Didachetexten

(3, 7. 8) seine Originalität gesichert durch Jes. 66, 2. Dass Did. 4, 14a in der Fassung von M eine in kirchlichem Interesse unternommene Bearbeitung von Barn. 19, 12c ist, ist an und für sich deutlich und wird durch A (Ottob. in K) bestätigt. L hat den Satz überhaupt weggelassen.

Schwieriger scheint es zu sein, über die häuslichen Gebote in Barn. 19, 5 (Schluss) und 7 (2. Hälfte) sowie über Barn. 19, 9b und 10 und die Parallelen in der Didache zu einem richtigen Urteil zu kommen. Wir beginnen mit der Besprechung der letzteren Stelle. Bei Barnabas lesen wir am genannten Orte: *αγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου. μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ἐζήτησεις καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἢ διὰ λόγου κοπιῶν καὶ πορευόμενος εἰς τὸ παρακαλέσαι καὶ μελετῶν εἰς τὸ σῶσαι ψυχὴν τῷ λόγῳ, ἢ διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου.* In der Didache dagegen heisst es bei M (4, 1. 2): *τεκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμησεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν. ἐζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἵνα ἐπαναπαῖς τοῖς λόγοις αὐτῶν.* Hievon getrennt, im Zusammenhang mit andern Vorschriften über das Geben, folgt dann in 4, 6: *εἰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις λύτρον ἁμαρτιῶν σου.*

Dass der Text von Barnabas der originale ist, meine ich auch hier zeigen zu können. Die Ursprünglichkeit des ersten Satzes von B will ich zwar nicht einfach mit Hilfe von K beweisen, denn in K ist neben der Didache auch B benützt. Aber es liegt noch ein Beweis dafür vor in A, wo wir lesen: *τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ δοξάσεις.* Das letztere Wort ist offenbar absichtlich an die Stelle von *αγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου* gesetzt, da diese Worte dem Geschmack bezw. der Stellung eines kirchlichen Lehrers nicht mehr entsprachen. Statt solcher Änderung lässt M (cf. auch L) einfach die anstössigen Worte aus und zieht den Rest mit dem folgenden Satz zusammen. Der erste schien dem Verfasser von M wegen des Folgenden überhaupt entbehrlich zu sein.

Was nun den zweiten Satz betrifft, so sind die Differenzen zwischen M L K A Schn. durchweg von untergeordneter Bedeutung. Sie stimmen alle gegen B darin überein, dass sie die Worte *ἡμέραν κρίσεως* als Object von *μνησθήσῃ* nicht haben. Statt dessen stellen sie den Verkündiger des Wortes Gottes oder, wie Schn., das letztere als Beziehungspunkt des *μνησθήσῃ* vor und fügen noch die Worte *τιμήσεις δὲ αὐτὸν — ἐκεῖ κύριός ἐστιν* hinzu, wovon Schn. die erste Hälfte weglässt, während A die Worte sehr frei wiedergibt. M L und K haben den echten Text der Didache. Gegenüber demselben ist aber zweifellos derjenige von B für den ursprünglicheren zu halten. Wie B dazu gekommen sein sollte, die Worte *ἡμέραν κρίσεως* einzuschieben, ist nicht zu erklären. Wohl aber begreift sich, warum der Verfasser der Didache dieselben ausgelassen hat. Er hat nicht eingesehen, dass die Worte *μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως* die Begründung sind für die folgende Ermahnung: *καὶ ἐκζητήσεις κ. τ. λ.*, im Gedanken vielmehr, dass es sich im Zusammenhang einfach handle um das Verhältniß zum christlichen Lehrer und zum christlichen Glaubensbruder, hat er die Worte *ἡμέραν κρίσεως* störend gefunden und darum ausgestossen. Das breite Ausmalen der Würdestellung des Lehrers in der Didache zeugt ebenfalls für ihren sekundären Charakter. Hier machen sich bereits spätere kirchliche Interessen geltend, wofür namentlich auch die Auslassung des *πάντα* vor *τὸν λαλοῦντα* bezeichnend ist. Dass in der That das *μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτός καὶ ἡμέρας* in B ursprünglich ist, und dass diese Worte unmittelbar zusammengehören mit den folgenden *καὶ ἐκζητήσεις* etc. und dieselben begründen sollen, dafür können wir aber auch noch sehr objective Gründe geltend machen. Ich könnte mich zu Gunsten von B schon berufen auf Stellen wie Sir. 7, 35. 36; 3, 31; 18, 24. Aber es gibt bessere Parallelen. In Hebr. 10, 25 lesen wir: *μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες, καὶ τοσοῦτω μᾶλλον ὅσα βλέπετε ἐγγίζουσιν τὴν ἡμέραν* Hier muss ebenfalls der Gerichtstag herhalten, um die Pflege der Gemeinschaft einzuschärfen und speciell die

Pflicht, die Glaubensgenossen zu ermuntern (cf. παρακαλοῦντες in Hebr. und παρακαλέσαι bei Barn.).

Aber auch bei Hermas finden wir eine interessante Parallele, nämlich in der dritten Vision. Diese letztere berührt sich überhaupt mehrfach in auffallender Weise mit dem ursprünglichen Barnabasbrief. Wenn Barnabas in c. 16 dem zerstörten materiellen Tempel von Jerusalem den geistigen Bau des Tempels Gottes gegenüberstellt, so entrollt die 3. Vision des Hermas das ausgeführte Bild vom geistigen Bau der Kirche vor unsern Augen. Wenn wir bei Barnabas 19, ^{5a} (cf. Did. 4, 4) lesen *οὐ μὴ διψυχίης, πότερον ἔσται ἢ οὐ*, so finden wir bei Hermas Vis. III, 4, ³ die Worte: *διὰ τοὺς διψύχους, τοὺς διαλογιζομένους ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, εἰ ἄρα ἔστιν ταῦτα ἢ οὐκ ἔστιν*. Heisst es bei Barnabas 19, ¹² *οὐ ποιήσεις σχίσμα, εὐρηνεύσεις δὲ μαχομένους συναγαγόν*, so werden bei Hermas Vis. III, 9 die Glieder und besonders die Vorsteher der Kirche vor ihren *διχοστασίαι* gewarnt und zum *εἰρηνεύειν* ermahnt. Endlich wenn Barnabas 19, ¹⁰ gebietet: *μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ἐκζητήσεις καθ' ἐκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων* und 21, ² ermahnt: *ἐρωτῶ τοὺς υπερέχοντας . . . ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, εἰς οὓς ἐργάσεσθε τὸ καλόν· μὴ ἐλλείπητε. ἕγγυς ἡ ἡμέρα, ἐν ἣ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ* etc., so läuft damit parallel die Mahnung bei Hermas Vis. III, 9, ⁵: *βλέπετε τὴν κρίσιν τὴν ἐπερχομένην. οἱ υπερέχοντες οὖν ἐκζητεῖτε τοὺς πεινῶντας, ἕως οὐπω ὁ πύργος ἐτελέσθη· μετὰ γὰρ τὸ τελεσθῆναι τὸν πύργον θελήσετε ἀγαθοποιεῖν καὶ οὐχ ἔξετε τόπον*.

Die Übereinstimmung dieser Hermasstelle mit den beiden angeführten aus Barnabas ist im Ganzen und im Detail so gross, dass ich sie zusammen mit den zuvor genannten Berührungspunkten nur erklären kann durch die Annahme, dass die dritte Vision des Hermas von Barnabas abhängig ist. Damit verliert allerdings die citirte Hermasstelle den Charakter eines unabhängigen Beweises zu Gunsten von Barn. 19, ¹⁰ gegenüber von Did. 4, 1. 2. Aber wenn Hermas in Visio III von Barnabas abhängig ist, während sich

zeigen lässt, dass die Didache von späteren Teilen des Hermasbuches beeinflusst ist, so ist damit auf anderem Wege dennoch erwiesen, dass Barnabas nicht bloss älter ist als die Didache, sondern auch aller Wahrscheinlichkeit nach den ursprünglicheren Text hat.

Kehren wir nun aber zur Vergleichung von Barn. 19, 9b. 10 mit Did. 4, 1. 2 zurück, so möchten wir den ganzen Satz *καὶ ἐκζητήσεις — εἰς λῶτρον ἁμαρτιῶν σου* bei Barnabas, sowohl was seinen Wortlaut als seinen Zusammenhang betrifft, der Didache gegenüber als ursprünglich verteidigen.

Ich wünsche mich dabei in erster Linie auf Tobias 1, 19 in dem von Luther gebrauchten Text des Hieronymus zu berufen. Da heisst es nämlich: „Tobias ging täglich zu allen Israeliten und tröstete sie und teilte einem jeglichen mit von seinen Gütern, was er vermochte“. Hier haben wir wie bei Barnabas das tägliche Aufsuchen der Heiligen, das Trösten einerseits und das Mitteilen von den Gütern andererseits. Barnabas muss einen solchen Tobitext vor sich gehabt haben, und dass er hier mit dem Buch Tobit übereinstimmt, beweist, dass sein Text hier ursprünglicher ist als derjenige der Didache. Auch das *παρακαλοῦντες* in der bereits angeführten Stelle Hebr. 10, 25 zeugt für Barnabas und ebenso scheint zu seinen Gunsten zu sprechen Eph. 4, 28. 29, wo wir lesen: (*ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω*), *μᾶλλον δὲ κοπιᾶτω ἐργαζόμενος ταῖς ἰδίαις χερσὶν τὸ ἀγαθόν, ἵνα ἔχη μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι· πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος υμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλὰ εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, ἵνα δῶ χάριν τοῖς ἀκούουσιν.* Wenngleich in umgekehrter Ordnung und innerhalb eines andern Zusammenhangs, so haben wir doch auch hier nebeneinander die Mahnung, teils mit dem Ertrag der Händearbeit, teils mit der Gabe des Worts denen, die es bedürfen, beizuspringen, und dabei erinnert speciell noch das *κοπιᾶτω ἐργαζόμενος ταῖς ἰδίαις χερσὶν* zum Teil wörtlich an jenen Satz bei Barnabas. Der Grund, warum in der Didache der Text bei Barnabas geändert ist, liegt klar zu Tage. Als allgemeine Vorschrift schien die Ermah-

nung, hinzugehen und mit dem Wort sich zu bemühen und die Heiligen zu trösten, weniger passend. Man meinte, dass dazu doch nur wenige berufen seien, während man von den meisten voraussetzen zu dürfen glaubte, dass sie selber viel eher Erbauung bei der Gemeinschaft finden werden. Darum das *ἵνα ἐπαναπαῆς τοῖς λόγοις αὐτῶν* in der Didache. Und was die Auseinanderreissung der beiden Hälften jenes Satzes von Barn. in der Did. betrifft, so hängt dies mit der ordnenden Thätigkeit des Verfassers der Didache zusammen, speciell damit, dass er alle auf das Geben bezüglichen Sätze in 4, 5 ff. zusammenstellt. Bei der Lostrennung und neuen Formulirung der zweiten Hälfte des Satzes von Barn. ist in der Did. das *ἐργάση* zunächst, wie A beweist, noch bewahrt, dann aber als überflüssig oder unverständlich ausgelassen worden. Es gehört mit dem *διὰ τῶν χειρῶν σου* gewiss ursprünglich zusammen, wie bei Barn. zu lesen ist.

Fassen wir nun aber weiter Barn. 19, 5 (Schluss) und 7 (2. Hälfte) nebst den dazu gehörigen Parallelen ins Auge, so lesen wir an der erstgenannten Stelle: *οὐ μὴ ἄρης τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρὸς σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις φόβον κυρίου.* Dann folgen in Barn. 19, 6. 7a eine Reihe anderer Gebote, worauf es in 7b weiter heisst: *ὑποταγήση κυρίοις ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ· οὐ μὴ ἐπιτάξης δούλῳ σου ἢ παιδίσκῃ ἐν πικρίᾳ, τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν, μὴ ποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται τὸν ἐπ' ἄμφοτέροις θεόν, ὅτι ἦλθεν οὐ κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ητοίμασεν.* Die Didache bietet in 4, 9. 10. 11 beinahe wörtlich dasselbe, nur mit dem doppelten formellen Unterschied, dass hier alle diese Gebote unmittelbar beieinanderstehen und dass die Vorschrift für die Herren vor derjenigen für die Knechte kommt. Dass die Didache all diese Gebote in unmittelbarem Zusammenhang bringt, könnte den Eindruck der Ursprünglichkeit machen, und wenn man bloss Barnabas und die Didache zur Vergleichung hätte, könnte man von hier aus zu Gunsten der Priorität der Didache argumentiren. Doch haben wir eine sehr interessante Parallele zu diesen Vor-

schriften in Ephes. 6, 4—9. Hier heisst es V. 4: *καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδίᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου.* 5. *οἱ δούλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἀπλότῃ καρδίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ . . .* 7. *μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,* 8. *εἰδότες, ὅτι ἕκαστος εἴαν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίζεται παρὰ κυρίου εἴτε δούλος εἴτε ἐλεύθερος.* 9. *καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀμιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς καὶ προσωπολημψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ.* Wir haben hier eine vollständige Parallele zu jener Gebotenreihe bei Barnabas und in der Didache. Die Gedanken sind bis ins Einzelne vollkommen dieselben, wenn sie auch in der angeführten Stelle etwas frei wiedergegeben sind.

Im Epheserbrief nun sind die Sätze, die Barnabas in zwei Gruppen bringt, auch zusammengezogen wie in der Didache. Doch zeigt sich dabei eine kleine, aber nicht unwichtige Differenz. Während der Epheserbrief gradeso wie Barnabas hinter der Vorschrift für die Väter zunächst die für die Knechte und dann erst die für die Herren bringt, stellt die Didache die letztere voran. Gerade hieran nun verrät sich der Didachetext als sekundär. Die Umstellung im Didachetext ist offenbar der Reflexion entsprungen. Beim Zusammenziehen des Stoffs hat der Verfasser der Didache gefühlt, dass es passender ist, hinter den Vätern zunächst die Herren und dann erst die Sklaven zu nennen, statt der überlieferten umgekehrten Ordnung zu folgen. Eben darin aber liegt der Beweis, dass der Verfasser der Didache die Sätze getrennt vorgefunden hat, wie sie bei Barnabas stehen. Und da kein Grund zur Voraussetzung einer gemeinsamen Quelle vorhanden ist, werden wir annehmen dürfen, dass die Didache direkt von Barnabas abhängig ist.

Die Richtigkeit dieses Ergebnisses wird noch durch einige andere Wahrnehmungen bestätigt. In Barn. 20,² lesen wir *ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς φόβον θεοῦ ἀλλ' ἐπὶ τὸ πονηρόν,* während es demgegenüber in Did. 5,² heisst: *ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν.* Da wir nun über-

dies auch noch in Barn. 21,7 die Worte finden, *ἡ ἐπιθυμία καὶ ἡ ἀγρυπνία εἰς τι ἀγαθόν*, so ist es ganz evident, dass bei der zuerst angeführten Parallele Barnabas original und die Didache sekundär ist. Nicht Barnabas hat das *εἰς τὸ ἀγαθόν* der Didache in *εἰς φόβον θεοῦ* verändert, sondern die Didache hat mit Rücksicht auf das folgende *πονηρόν*, vielleicht auch unter dem Einfluss von Barn. 21,7 das *εἰς φόβον θεοῦ* in Barn. 20,2 in *εἰς τὸ ἀγαθόν* verändert und statt des Wechsels von *εἰς* und *ἐπί* bei Barnabas zweimal *εἰς* gebraucht. Überdies zeigt Barn. 20,7 neben Barn. 20,2, dass die Ausdrucksweise *ἀγρυπνεῖν* und *ἀγρυπνία εἰς* dem Verfasser des Barnabasbriefs geläufig und bei ihm ursprünglich ist.

Endlich aber weisen wir noch auf die Thatsache, dass die Didache auch in ihrem Schluss einen Abschnitt mitten aus dem Barnabasbrief heraus verwertet hat. Bei Barnabas (4,9) lesen wir: *διὸ προσέχουμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις· οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς ζωῆς ἡμῶν καὶ τῆς πίστεως, εἰ μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδαλοῖς ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ ἀντιστῶμεν* und ferner (4,10): *ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῆ συμφέροντος*. Dazu vergleiche man Didache 16,2: *πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνηκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν· οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, εἰ μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ χρόνῳ τελειωθῆτε. ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις κ τ. λ.* Die Übereinstimmung beider Texte ist hier wiederum so gross, dass die unmittelbare Abhängigkeit des einen vom andern die nächstliegende Erklärung ist. Die Priorität aber kommt auch in diesem Falle sicherlich dem Barnabasbrief zu. In dem letzteren ergibt sich die Ermahnung: „Darum lasst uns Acht haben in den letzten Tagen“ etc. ganz von selbst aus der ganzen vorhergehenden Ausführung in c. 4, speciell aus der vorhergehenden Berechnung des Endes, das unmittelbar bevorstehen soll. In der Didache dagegen ist die betreffende Stelle nicht so fest im Zusammenhang begründet. Sie ist da ein im Allgemeinen wohl passender, aber mehr oder weniger zufälliger Bestandteil des Mosaiks,

aus dem c. 16 besteht. Aus dem Zusammenhang von Barn. 4 ergibt sich auch die Notwendigkeit des *νῦν* vor *ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ*. Dass in der Didache das *νῦν* weggelassen ist, ist eine Abschwächung, die deutlich wiederum den sekundären Charakter des Textes bezeugt.

Wir haben nun aber oben bereits auf eine auffallende Berührung zwischen Barnabas und Didache einerseits und dem Epheserbrief andererseits gewiesen. Unsere Darlegung, dass Barnabas die unmittelbare Quelle der Didache ist, kann nicht für gesichert gehalten werden, solange wir nicht gezeigt haben, dass von der Seite des Epheserbriefs unserer These keine Gefahr droht.

Dass Eph. 6, 4–9 eine in allen Hauptzügen vollständige, wenn auch dem Wortlaut nach freie Parallele ist zu Barn. 19, 5 (Schluss) und 7 (2. Hälfte) bzw. zu Did. 4, 9–11, haben wir bereits oben geltend gemacht. Die beiden Spruchgruppen des Barnabasbriefs finden sich aber im Epheserbrief unmittelbar aneinandergereiht wie in der Didache, jedoch nicht in der Umstellung des Stoffs, welche die Didache vornimmt, sondern in der Ordnung des Stoffs, die Barnabas bietet. Die Zusammenziehung der Sprüche ist auch im Epheserbrief kein Zeichen grösserer Ursprünglichkeit gegenüber dem Barnabasbrief, sondern erklärt sich ganz von selbst daraus, dass der Epheserbrief in 6, 4–9 eine Haustafel gibt. Der sekundäre Charakter des Textes im Epheserbrief lässt sich sonst deutlich nachweisen. Wenn gegenüber dem *οὐ μὴ ἄρῃς τὴν χειρὰ σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρὸς σου* bei Barn. bzw. in der Did. der Epheserbrief *μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν* hat, so erklärt sich das daraus, dass sein Verfasser die Ermahnung im Wortlaut von Barn. für christliche Leser nicht passend fand. Dass christliche Väter völlig die Hand abziehen von ihren Kindern, kann er sich nicht denken, und er gibt daher der Ermahnung eine Formulirung, die ihm praktischer dünkt. Auch die Auslassung des *ἀπὸ νεότητος* im Epheserbrief spricht für den sekundären Charakter seines Textes, denn es stammt bei Barn. ohne Zweifel aus Sir. 7, 23. Ebenso ist endlich das *ὡς τῷ Χριστῷ* in Eph. 6, 5 gegenüber dem

ὡς τύπῳ θεοῦ bei Barn. und in der Did. sekundär. Um anzunehmen, dass die Verwandtschaft der Epheserstelle mit dem Barnabasbrief und der Didache durch eine weitere gemeinsame Quelle vermittelt sei, dazu besteht kein Grund. Der Epheserbrief muss von Barnabas oder der Didache abhängig sein, und da er in der Reihenfolge der Sprüche nicht der letzteren, sondern dem ersteren folgt, muss Barnabas seine Quelle sein. Das ergibt sich noch speciell daraus, dass, wie wir bereits früher sahen, der Epheserbrief im gleichen Zusammenhang, nämlich 6, 8 und 6, 9 (Schluss) von Barn. 4, 12 Gebrauch macht. Doch auch abgesehen hievon bestehen zwischen beiden Briefen noch mannigfache andere Berührungen. Man vergleiche die folgenden Parallelen. Barn. spricht 3, 6 von Jesus als τῷ ἠγαπημένῳ αὐτοῦ sc. θεοῦ und 4, 8 vom Bund τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ oder bezeichnet ihn 4, 3 einfach als ὁ ἠγαπημένος. Ebenso ist Eph. 1, 6 die Rede von Jesus als τῷ ἠγαπημένῳ. In Barn. 4, 8 wird von dem Bund des geliebten Jesus gesagt: ἵνα . . . ἐγκατασφραγισθῆ εἰς τὴν καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ. Daran erinnert Eph. 1, 13: ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἀγίῳ und Eph. 3, 17: κατοικῆσαι τὸν χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.

Barn. 2⁶ lesen wir mit Bezug auf das alttestamentliche Opfergesetz: ταῦτα οὖν κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ᾖν κ. τ. λ. Dem entspricht in Eph. 2, 15: τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας. Barn. 9, 4 heisst es von der Beschneidung: περιτομὴν γὰρ εἴρηκεν οὐ σαρκὸς γεννηθῆναι, in Eph. 2, 11 ist die Rede von τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου.

In Barn. 16 wird gehandelt von dem πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ. Er kommt dadurch zu Stand, dass ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. So redet auch Eph. 2, 21 22 von dem ναὸς ἅγιος ἐν κυρίῳ. ἐν ᾧ καὶ υμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι. Barn. 2, 1 wird gemahnt: ἡμερῶν οὖν οὐσῶν πονηρῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργούντος ἔχοντος τὴν

ἐξουσίαν, ὅφ' ἴλομεν ἑαυτοῖς προσέχοντες ἐκζητεῖν τὰ δικαιώματα κυρίου. Dieselbe Ermahnung zum Teil mit denselben Worten finden wir Eph. 5, 16. 17: *ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραὶ εἰσιν. διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνίετε τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.* Zu den Worten *τοῦ ἐνεργοῦντος ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν* ist speciell noch zu erinnern an Eph. 2, 2: *κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἰοῖς τῆς ἀπειθείας.*

Barn. 4, 9. 10 heisst es: *εἰάν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλους, ὡς πρέπει υἰοῖς θεοῦ, ἀντιστῶμεν. ἵνα οὐκ μὴ σχῆ παρείσδυσιν ὁ μέλας...* Daran erinnert Eph. 6, 11: *ἀναλάετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στήναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου* und 6, 13: *ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστήναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ.*

Nennt Barnabas seine Ausführung über die beiden Wege des Lichts und der Finsternis in den Capiteln 18—20 eine *διδαχή*, so erinnert auch der Verfasser des Epheserbriefs seine Leser an das, was sie gelehrt worden sind (*εἰδιδάχθητε* 4, 21). Und zwar hatte diese Belehrung Bezug auf den Unterschied zwischen dem alten heidnischen Wandel und dem neuen in Christus (Eph. 4, 20—24 cf. 4, 17. 18), einen Unterschied, der Eph. 5, 8 als der zwischen Finsternis und Licht charakterisirt wird (*ἦτε γὰρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε*).

Haben wir zu dem Weg des Lichts bei Barnabas bereits oben einige Parallelen angeführt, indem wir mit Barn. 19, 10 Eph. 4, 28. 29 und mit Barn. 19, 5 (Schluss) und 7 (2. Hälfte) Eph. 6, 4—9 verglichen, so könnten wir jetzt neben das *ἔση ἀπλοῦς τῇ καρδίᾳ καὶ πλούσιος τῷ πνεύματι* in Barn. 19, 2 auch noch das *ἐν ἀπλότητι καρδίας* in Eph. 6, 5 und das *ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι* in Eph. 5, 18 stellen.

Alle diese Berührungen weisen auf ein direktes Verhältniß zwischen dem Epheserbrief und dem Barnabasbrief. Die Abhängigkeit kann nur auf Seiten des ersteren liegen, wie wir schon früher sahen, und wofür auch die vielmehr entwickelte Theologie des Epheserbriefs Bürge ist. Dieses Ergebnis dient nun aber unseren Ausführungen über das

Verhältnis der Didache zum Barnabasbrief zur Bestätigung. Es ist unmöglich, die Didache als die Quelle des Barnabasbriefs zu betrachten (Funk), und es ist ebenso ungerechtfertigt, eine gemeinsame christliche oder gar jüdische Quelle für beide vorauszusetzen (Harnack). Vielmehr hat die Didache direkt den Barnabasbrief zur Vorlage gehabt.

4. ZEIT UND ORT DER ABFASSUNG, VERFASSER UND LESER DES URSPRÜNGLICHEN BARNABASBRIEFS.

Schon die vorhergehende Untersuchung hat uns hinsichtlich der Abfassungszeit des Briefs wichtige Anhaltspunkte gegeben. Wenn der Brief bereits von Hermas in Visio III und selbst vom Verfasser des Epheserbriefs benützt ist, dann muss er sehr früh entstanden sein. Darauf führt auch eine Andeutung allgemeiner Art, die wir dem Briefe selbst entnehmen können. In 4, 14 lesen wir: „Wenn ihr sehet, dass nach so vielen Zeichen und Wundern, die geschehen sind in Israel, sie dennoch verlassen wurden“, ebenso in 16, 1. 2: „Auch noch vom Tempel will ich euch sagen, wie die Unglücklichen irrend auf das Gebäude hofften . . . als ob es das wahrhafte Haus Gottes wäre . . . Ihr habt erkannt, dass ihre Hoffnung nichtig war“. Deutlich setzt hier der Verfasser des Briefs voraus, dass seine Leser noch unter dem frischen mächtigen Eindruck des Falles der Stadt Jerusalem und ihres Tempels stehen. Es ist dies ein Erlebnis der Leser, das noch nicht weit zurückliegen kann. Auch 1, 7 scheint uns eine solche Andeutung zu enthalten. Da heisst es: „Kundgethan hat uns nämlich der Herr durch die Propheten das Vergangene und das Gegenwärtige (für die Gegenwart Giltige), während er vom Zukünftigen uns wenigstens die Erstlinge zu kosten gab. Wenn wir nun das nacheinander sich verwirklichen sehen, so sind wir schuldig, seiner Furcht ein um so reicheres und höheres Opfer zu bringen“. Die Geschichte der unmittelbaren Gegenwart bestätigt nach den letzten Worten die Richtigkeit jener prophetischen Offenbarung, indem sie das, was darin schon längst als vergangen und abgethan kundgethan

ist, auch als vergangen und abgethan erweist, während das was die Propheten als giltigen Gotteswillen geoffenbart haben, nun auch geschichtlich in seine Rechte tritt. Hiebei hat unser Verfasser offenbar die Katastrophe des Jahres 70 p. Chr. als ein der Gegenwart angehöriges Factum im Auge. Denn die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels bedeutet den geschichtlichen Vollzug des Urteils, das Gott schon längst durch die Propheten über das jüdische Religions- und Cultuswesen ausgesprochen hat.

Es gilt nun aber zu sehen, ob nicht noch ein genaueres Datum für unsern Brief sich ermitteln lässt. Dass 16, 3. 4 eine Interpolation ist, haben wir bereits festgestellt. Wir sind darum für die chronologische Frage nur noch angewiesen auf Barn. 4, 4. 5. Der Verfasser wendet hier eine das Ende bestimmende Weissagung aus Daniel VII an und glaubt, dass dieselbe gegenwärtig in der Erfüllung begriffen sei. Dabei ist es vor allem wichtig, zu sehen, wie der Verfasser die Danielstellen VII, 7. 8. 24 benützt und zubereitet hat. Um die Stellen nämlich für seinen Zweck brauchbar und namentlich um sie unmisverständlich zu machen, geht er ziemlich frei mit denselben um.

Bei Daniel haben wir in VII, 7. 8 die Vision von den Hörnern, in VII, 24 die Deutung derselben auf Könige. Unser Verfasser macht daraus zwei je für sich bestehende parallele Weissagungen, wobei er die Reihenfolge bei Daniel geradezu umkehrt. Entspringt schon diese Umstellung der Absicht, es von vornherein zweifellos zu machen, dass es sich in der Weissagung um Könige handelt, so sucht unser Verfasser noch weiter das Verständnis zu erleichtern, indem er einerseits alles Unwesentliche aus Daniel weglässt, andererseits von sich aus verschiedene verdeutlichende Zusätze macht. In letzterer Beziehung ist schon bezeichnend, dass er neben *βασιλῆαι δέκα* noch *ἐπὶ τῆς γῆς* setzt. Dann wird in 4, 4 theils wegen des Parallelismus mit 4, 5, theils um den Gegensatz zu den 10 Königen zu schärfen, der letzte König als *μικρός* gekennzeichnet, wozu noch in 4, 5 die Bezeichnung der *δέκα κέρατα* als *μεγάλα* kommt. Endlich ist noch von besonderer Wichtigkeit, dass

der Verfasser in 4, 4 und 5 zweimal zu dem *ταπεινώσει* bezw. *ἐταπεινώσεν* noch *ὑφ' ἐν* setzt.

Was die Deutung betrifft, so herrscht allgemeine Übereinstimmung lediglich darüber, dass unter den Königen bezw. Hörnern römische Kaiser zu verstehen sind. Im Übrigen gehen die zahlreichen Erklärungsversuche weit auseinander.

Am weitesten in der Zeit herunter sind Volkmar¹⁾ und Loman²⁾ gegangen. Der erstere betrachtet, indem er den in Aegypten nicht anerkannten Vitellius übergeht, die Kaiser von Augustus bis Domitian als die 10 Könige, von denen bei Barnabas die Rede ist. Auf sie folgen die durch Adoption zusammengehörenden Kaiser Nerva, Trajanus und Hadrianus als die *τρεις ὑφ' ἐν*. Nach ihnen soll, *ἔπισθεν αὐτῶν* und doch *ἐξ αὐτῶν*, einer kommen, der als der wiederkehrende Nero oder Domitian jene drei auf einmal demütigen wird. Das *τέλειον σκάνδαλον* bezieht sich auf die Bestimmung des Tempels für den Jupiter Capitolinus. Allein wenn etwas in der Stelle sicher ist, so ist es dies, dass die 3 Könige nicht ausserhalb, sondern innerhalb der 10 zu suchen sind. Das ist durch das *τρεις ὑφ' ἐν τῶν βασιλέων* und das *ὑφ' ἐν τρία τῶν μεγάλων κεράτων* ausser Zweifel gestellt. Sodann aber ist nicht einzusehen, wie Nerva, Trajan und Hadrian von dem hinter ihnen kommenden Könige auf einmal gedemütigt werden sollen. An diesen Einwendungen scheidet die Erklärung Volkmar's.

Eigentümlich ist die Deutung der Barnabasapokalypse durch Loman, der auf anderem Wege zu derselben Zeitbestimmung wie Volkmar gekommen ist.

Loman lässt 4, 4 als zu keinem sichern Resultat führend zur Seite und geht von 4, 5 aus und meint, dass das hier als besonders schrecklich und furchtbar geschilderte vierte Tier niemand anders sein könne als der Kaiser Nero. Julius Caesar und Augustus hätten mit dem Christentum noch nichts zu schaffen gehabt. Dagegen unter Tiberius sei

1) Monumentum vetustatis Christianae ineditum, Turici, 1884, p. 11.

2) De Apocalypse van Barnabas, Theol. Tijdschrift, 1884, S. 182—226.

Christus gekreuzigt worden, Gajus habe sich so ausserordentlich judenfeindlich erwiesen, und unter Claudius seien die Judaei impulsore Chresto assidue tumultuantes aus Rom vertrieben worden. Diese drei seien daher als die drei ersten Tiere zu fassen, an die sich Nero, der furchtbare Christenmörder anreihe. Die 10 Hörner seien dann selbstverständlich als die 10 auf Nero folgenden Kaiser zu verstehen. Und zwar seien es, wenn man Vitellius auslasse, von Galba bis Hadrian acht, wozu als neunter und zehnter Hadrians Mitregenten kommen. An zwei Mitregenten eines Kaisers glaubt Loman wegen des $\acute{\upsilon}\phi' \acute{\epsilon}\nu$ denken zu müssen, aber welche bestimmte Personen hier in diesem Verhältnis zu Hadrian gedacht seien, wagt er nicht zu entscheiden. Es genügt ihm, darauf hinzuweisen, dass in den Jahren 135—138 eine Reihe von Personen zu Hadrian in einem solch' nahen Verhältnis gestanden haben, dass sie mit mehr oder weniger Recht von der öffentlichen Meinung als Mitregenten des Kaisers aufgefasst werden konnten. Der elfte König sei als ein erst zukünftiger zu denken.

So gewis diese Deutung namentlich dem $\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma \acute{\upsilon}\phi' \acute{\epsilon}\nu$ Rechnung zu tragen sucht, so ist doch sofort bedenklich, dass die zwei Mitregenten Hadrians nicht bestimmt nachgewiesen werden können. Aber die ganze Grundlage der hier vorgetragenen Berechnung, die Identificirung des vierten Tiers mit Nero, ist nicht probehaltig. Misslich ist schon, dass, um das vierte Tier auf Nero deuten zu können, die Zählung mit Tiberius begonnen werden muss, und sodann ist es kaum wahrscheinlich, dass Tiberius, Gajus, Claudius, Nero als Tiere gedacht sein sollen, Kaiser dagegen wie Vespasian, Trajan, Hadrian bloss als Hörner. Und wie soll es sich denn überhaupt erklären, dass jene späteren Kaiser gerade als Hörner zu Nero in Beziehung gesetzt werden? Der letzte Einwand gegen Lomans Deutung von 4, 5 liegt in 4, 4. Loman selbst nimmt an, dass dieser Vers vom Verfasser des Barnabasbriefs absichtlich als selbständige parallele Ausführung dem Vers 4, 5 vorangestellt sei, so dass sie darum auch für sich allein einen und denselben Sinn haben muss wie 4, 5. Das ist aber nur

möglich, wenn man das Tier in 4, 5 nicht mit einem Kaiser sondern mit dem römischen Kaisertum identificirt und die 10 Hörner und die 10 Königtümer oder Könige auf die römischen Kaiser, vom ersten an gerechnet, bezieht. Auf diese Unterscheidung des Tiers und der Hörner weist ja auch das Danielbuch selber hin.

Viel weniger künstlich ist der Versuch, die Barnabasapokalypse auf die Zeit Nervas zu deuten. Das ist von Hilgenfeld ¹⁾ geschehen, dem Funk ²⁾ zugestimmt hat. Auch er lässt Vitellius aus und bekommt dann von Augustus bis Domitianus 10 Kaiser. Nerva ist der elfte, kleine, der in der Person von Domitianus die drei Flavier auf einmal zu Fall gebracht hat. Doch hat auch diese Hypothese ihre Schwierigkeiten. Die Demütigung der 3 Kaiser auf einmal ist hier nicht erklärt. Auch war Nerva nicht einmal am Sturze Domitians selber beteiligt.

Andere haben an die Zeit Domitians gedacht. So zunächst Wieseler ³⁾. Indem er die Kaiser, ohne Vitellius auszulassen, von Augustus an zählt, ist Titus der zehnte, Domitian der elfte. Aber er kann doch nicht, weil er der zweite Sohn Vespasians war, als *κέρως παραφυσάδιον* bezeichnet werden! Und wie soll von ihm das *ἐταπείνωσεν τρεῖς ὑφ' ἐν* gelten? Wieseler meint, Domitian habe als Besieger des Vitellius gelten können, da er an dem Kampf gegen ihn beteiligt gewesen sei. In Wahrheit hat er sich vor ihm geflüchtet. Sodann nimmt Wieseler an, dass entsprechend dem Gerücht von der Vergiftung des Vespasian durch Titus es auch ein Gerücht gegeben haben werde, das den Domitian mit der Vergiftung des Vespasian belastete. Allein dieses Gerücht lässt sich nirgends nachweisen. Endlich aber, und das trifft zu, habe man den Tod des Titus auf Vergiftung desselben durch Domitian zurückgeführt. Angenommen aber die ganze dreifache Begründung wäre richtig, so wäre bei

1) Barn. epist. ed. II, 1877, p. XXXIV sq.

2) Theol. Quartalschrift 1897, S. 617 ff.; Kirchengesch. Abh. u. Unters. II, 1899, S. 77—108.

3) Jahrb. f. deutsche Theol. 1870, S. 603 ff. Ähnlich Riggenbach, Der sog. Brief des Barn., Basel, 1873, S. 38 ff.

dieser Deutung das *ὑφ' ἐν* immer noch nicht zu seinem Recht gekommen und bliebe überdies das Bedenken, dass Domitian gegenüber nicht bloss Vespasian, sondern auch Vitellius und Titus zu den *μεγάλα κέρατα* gezählt wären.

In anderer Weise hat van Veldhuyzen ¹⁾ auf die Zeit des Domitian geschlossen. Barnabas habe seis von Caesar seis von Augustus aus irgendwie 10 Kaiser gerechnet, wovon die 3 Flavier die letzten seien. Im Augenblick regiere Domitianus, aber der Briefschreiber erwarte seinen baldigen Fall. In der That sehr einfach. Doch scheidert auch diese Hypothese daran, dass das *τρεις ὑφ' ἐν* dabei keine befriedigende Erklärung findet.

Hiemit sind indessen noch nicht alle Hypothesen erschöpft. Auch auf die Zeit von Vespasianus hat man die chronologischen Andeutungen in Barn. 4 schon wiederholt beziehen wollen. In wenig glücklicher Form hat dies zunächst Weizsäcker ²⁾ gethan. Er deutet den letzten kleinen König auf Vespasian, der Galba, Otho und Vitellius beseitigt habe. Um auf Vespasian zu kommen, muss Weizsäcker von Caesar ausgehen und den letzten kleinen König nicht als den elften, sondern als den zehnten rechnen. Dies ist aber offenbar gegen den Text. Sodann ist aber für jene drei kurzlebigen, kaum zur Macht gelangten Usurpatoren die Bezeichnung *μεγάλα κέρατα* nicht am Platz, ebensowenig wie ihnen gegenüber für Vespasian die Bezeichnung *μικρὸς βασιλεὺς* und *κέρας παραφνάδιον*. Endlich aber lässt sich auch das *ἐταπείνωσεν τρεις ὑφ' ἐν* kaum auf Vespasianus anwenden. Galba wurde nach der Erhebung Othos von den Prätorianern ermordet. Otho nahm von Vitellius besiegt sich selbst das Leben. Vitellius wurde, als die Flavianer sich Rom näherten, von den Soldaten getötet.

Besser ist Lightfoots ³⁾ Berechnung. Indem er von Caesar ausgeht und Galba, Otho und Vitellius mitzählt, ist für ihn Vespasianus der zehnte Kaiser. Mit ihm regierten aber

1) De brief van Barn., Groningen, Wolters, 1901, S. 140 ff.

2) Zur Kritik des Barnabasbriefs 1863.

3) The Apostolic Fathers, S. Clement, 1890, II, p. 503—512.

seine Söhne Titus und Domitianus. Diese 3 Flavier sind die 3 Könige, die auf einmal gedemütigt werden sollen. Der kleine König ist der zu erwartende Antichrist, bezw. der wiederkehrende Nero. Der ins Auge springende Fehler dieser Berechnung ist, dass man bei ihr statt der 10 Könige vielmehr 12 bekommt. Ramsay ¹⁾ hat dieses Gebrechen zu beseitigen gesucht durch den Hinweis darauf, dass Otho und Vitellius nicht als Kaiser gerechnet zu werden brauchen. Dann seien — von Caesar aus gerechnet — Titus und Domitianus, und zwar als Mitregenten Vespasians, zwischen den Jahren 70 und 79 der neunte und der zehnte Kaiser. Diese drei zusammenregierenden Flavier seien die drei Kaiser, die auf einmal von dem erwarteten Nero zu Fall gebracht werden sollen.

Dies ist die beste von allen bisher vorgetragenen Erklärungen, und wir halten sie auch — von einer kleinen Verbesserung abgesehen — für richtig. Das vollkommene Ärgernis ist nach der Ansicht des Verfassers unseres Briefs noch nicht wirklich gekommen, es ist nur nahe gekommen. Darum kann sich auch die auf das Ende bezügliche Weissagung Daniels noch nicht völlig erfüllt haben. Der letzte kleine König, mit dem das vollkommene Ärgernis offenbar eintreten soll, kann noch nicht aufgetreten sein. Aber auf die Nähe des Endes und des vollkommenen Ärgernisses schliesst der Verfasser, weil er nicht bloss die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels eben erst erlebt hat, sondern auch weil er die Prophezeiung Daniels in der Verwirklichung begriffen sieht. Es sind 10 Kaiser da, wie Daniel geweissagt hat, und es besteht überdies gerade jetzt die Gelegenheit, um drei auf einmal zu demütigen. Dass der Briefschreiber das *υφ' ἐν* hinter *τρεις* extra zweimal hinzufügt, beweist deutlich, dass er am Ende der ihm bekannten Kaiserreihe drei gleichzeitige Kaiser, d. h. einen Kaiser mit zwei Mitregenten findet. Und eben dies, dass die drei letzten Kaisern nicht einer hinter dem andern, sondern alle drei zugleich auftreten, gibt ihm Anlass zu

1) The Church in the Roman Empire before A. D. 170, 1893, p. 307—317.

sagen, dass Gott die Zeiten und Tage abgekürzt habe, damit sein Geliebter eile und zu seinem Erbe gelange. Die Zehnzahl der Kaiser nun wird, wenn man bei Augustus beginnt und Vitellius auslässt, voll mit den 3 Flaviern, Vespasianus, Titus, Domitianus. Vespasianus ist der eigentliche Kaiser, aber Titus und Domitianus regieren mit ihm. Die beiden letzteren hatten nicht bloss den Titel *principes juventutis* bekommen, sondern waren vom Senat auch zu *Caesares* ernannt worden. Titus war der *Collega* seines Vaters im *Consulat* und andern hohen Ämtern, Domitian *praetor consulari potestate*. Jener vertrat das *imperium* bei den Legionen, dieser in der Hauptstadt. Auf gleichzeitigen Münzen erblickt man die Bilder von allen dreien etc.¹⁾. Kein Wunder, wenn das Volk in den Söhnen die Mitregenten des Vaters sah. Unser Verfasser macht es ebenso. Seinen Brief muss er darum zwischen den Jahren 71 und 79 p. Chr. geschrieben haben.

Der Brief wird in der Überlieferung, zuerst bei Clemens von Alexandrien, dem Apostel Barnabas zugeschrieben. Sicher mit Unrecht. Schon die Entstehungszeit des Briefs lässt es als wenig wahrscheinlich erscheinen, dass Barnabas, der bereits in der ältesten jerusalemischen Gemeinde eine hervorragende Rolle gespielt, den Brief verfasst hat. Im Briefe selbst wird denn auch der Name nicht genannt und der Briefschreiber tritt nirgends mit der apostolischen Autorität auf, auf die Barnabas Auspruch machen konnte. Ob man Barnabas die anti-judaistische Haltung zuschreiben dürfte, die in unserem Brief zum Ausdruck kommt, ist ein Punkt, über den sich streiten liesse. Wahrscheinlich ist aber nicht, dass er, der geborene Jude und Levit aus Cypren, über den Ursprung der Beschneidung geurteilt haben sollte, wie es in Barn. 9, 4 geschieht. Und dass der Briefschreiber die Juden immer wieder als *ἐκείνοι* seinen Lesern vorstellt, lässt bereits vermuten, dass er überhaupt nicht jüdischer sondern heidnischer Herkunft gewesen ist. An zwei Stellen des Briefs, 3, 6 und 16, 7, kommt dies denn

4) cf. Lightfoot, a. a. O. p. 509 sq.

auch deutlich genug zum Ausdruck. Nach der letzteren Stelle scheint des Verfassers, ehe er Christ geworden, Gott überhaupt noch nicht gekannt zu haben, nach der ersteren steht er dem Judentum und seinem Gesetz von Hause aus fremd gegenüber.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wo und wohin der Brief geschrieben ist. Eine Thatsache ist jedenfalls, dass der Brief — und zwar der Brief in seinem ganzen gegenwärtigen Umfang — von Alters her besonders in Aegypten, speciell Alexandria, eingebürgert erscheint. Celsus kennt ihn, Clemens von Alexandria schätzt ihn, Origenes behandelt ihn als einen katholischen Brief, die apostolische Kirchenordnung macht von ihm Gebrauch und der catalogus Claromontanus, der nach Zahn ebenfalls aus Alexandria stammt, setzt ihn zwischen die katholischen Briefe und die Apokalypse. Aus dem Ansehen, das er von Alters her in Alexandria genoss, erklärt es sich auch, dass er, wie gelegentlich auch der Hebräerbrief, dem Apostel Barnabas zugeschrieben wurde. Denn nach einer alten Überlieferung (Pseudoclem. Hom. I, 8; II, 4) ist Barnabas in Alexandria eine Zeit lang als Apostel thätig gewesen. Die später in den Brief eingeschalteten Stücke mit ihren allegorischen und typologischen Ausführungen tragen ganz den Stempel alexandrinischer Weisheitslehre und werden darum auch wohl in Alexandria entstanden sein. Dagegen ist es eine Frage, ob dies auch vom ursprünglichen Brief gilt, oder ob derselbe nicht von auswärts nach Alexandria gerichtet ist. Wir sind geneigt anzunehmen, dass der Brief von Alexandria aus nach Rom geschrieben ist. So erklärt sich unserer Ansicht nach am besten, dass der Brief von Alters her in Alexandria im Ansehen stand und zugleich so früh in Rom bekannt ist (cf. Past. Herm. Vis. III). Was aber unserer Annahme besonders zur Bestätigung dient, ist dies, dass auch der Hebräerbrief, der eine ganz gleichartige Tendenz hat und ganz gleichartige Leser voraussetzt wie der Barnabasbrief, ohne Zweifel ebenfalls von Alexandrien nach Rom gerichtet ist. Und dass in Rom zu jener Zeit eine Gemeinde war, die den Adressaten des

Barnabasbriefs und Hebräerbriefs entsprach, haben unsere Untersuchungen über den 1. Clemensbrief und den Pastor Hermae zur Genüge gezeigt.

Die Gemeinde zu Rom, an die unser Verfasser schreibt, muss ihrer Mehrheit nach aus Leuten bestanden haben, die einesteils vielleicht ihrer Vergangenheit entsprechend andernteils aber und vornehmlich unter dem übermächtigen Einfluss des Alten Testaments einen Glaubensstandpunkt einnahmen, der mehr oder weniger dem von jüdischen Prose-lyten glich. Im Licht des Alten Testaments erschien ihnen Judentum und Christentum als eine und dieselbe Religion, und wenn sie auch in der freieren, universalistischen Form des Christentums ihre Vollendung sahen, so war andererseits doch wieder der alttestamentliche Masstab bestimmend für ihre Auffassung des Christentums. Demgegenüber sucht unser Verfasser gerade mittelst des Alten Testaments selbst zu zeigen, dass das Christentum im Gegensatz zum Judentum die wahre, gottgewollte Religion ist, während das Judentum mit allen seinen religiösen Institutionen, Opfer, Fasten, Bund, Beschneidung, Sabbat und Tempel die von Gott verurteilte Religion des selbsterwählten Irrtums ist.

III. DIE VOM ÜBERARBEITER HERRÜHRENDEN STÜCKE DES BRIEFS.

1. DER INHALT.

Die Reihe der eingeschalteten Stücke eröffnet ein kleiner Zusatz in 1,6: „Es gibt also drei Verordnungen des Herrn, des Lebens Hoffnung, Anfang und Ende, und zwar ist die Gerechtigkeit des Glaubens der Anfang, das Ende dagegen die Liebe, die in froh und freudig vollbrachten Werken zum Ausdruck kommt und den Erweis der Gerechtigkeit bildet“. Der Überarbeiter macht hiebei Gebrauch von dem in 1,4 Gesagten. Er findet darin die drei von Gott verordneten Entwicklungsstadien des christlichen Lebens angedeutet und benützt diesen Gedanken, um damit die These des ursprünglichen Briefschreibers (1,5.7), dass die göttliche Offenbarung eine dreifache religionsgeschichtliche Erkenntnis vermittele, nämlich dessen was vergangen, was gegenwärtig giltig und der Zukunft noch vorbehalten sei, zu verdrängen.

Eine grössere Einschaltung folgt dann in 5,6–7, 1. Anknüpfend an den in 5,1–5 enthaltenen Gedanken, dass im Leiden Christi sich die Weissagung Jes. 53,5–7 erfüllt habe, sucht hier der Überarbeiter zunächst die Notwendigkeit und den Zweck der Erscheinung und des Leidens des Gottessohnes näher darzuthun.

Da derjenige, der für unsere Seele duldet, der Herr der ganzen Welt ist, zu welchem Gott bei der Grundlegung der Welt sprach: „Lasset uns Menschen machen nach unserem Bild und unserer Aehnlichkeit“, so fragt es sich, wie es kommt, dass er es auf sich nahm, von der Hand

der Menschen zu leiden. Die Antwort, die darauf gegeben wird, ist diese. Die Propheten haben auf ihn durch seine Gnade geweissagt und er selbst hat, weil er im Fleisch erscheinen musste ¹⁾, um die Macht des Todes zu brechen und die Auferstehung von den Toten zu erweisen, gelitten, damit er den Vätern die Verheissung erfülle und, indem er sich das neue Volk bereitete, noch während seines Erdenlebens zeige, dass er, nachdem er die Auferstehung bewirkt, auch Gericht halten werde. Aber auch als der im Fleisch Erschienene hat er durch seine Lehre und seine Wunderthaten und seine damit bewährte ausserordentliche Liebe zu Israel, wie auch durch die Wahl der sündigsten Männer zu seinen Aposteln bewiesen, dass er der Sohn Gottes sei. Im Fleisch aber musste der Gottessohn erscheinen, da die Menschen sonst seine Herrlichkeit noch weniger hätten ertragen können als die Strahlen der Sonne, die doch nur sein Werk ist und dereinst aufhören wird. Ohne im Fleisch zu erscheinen, hätte er auch den Juden, die seine Propheten verfolgt haben, das Maass ihrer Sünden nicht voll machen können, denn anders hätte er ja nicht von ihnen leiden können. Dass er dies aber musste, hat Gott schon bei Sacharja (13, 6) vorausverkündet. Und auch die Art seines Leidens, nämlich das Leiden am Kreuz, war notwendig und von ihm selbst gewollt. Dass er nicht durchs Schwert, sondern am Kreuz sterben sollte, sagt ja der Psalmist (21, 21; 118, 120; 21, 17) aufs Bestimmteste voraus, und bei Jesaja (50, 6. 7) ist deutlich im Voraus auf die Geisselung und die Backenstrieche gewiesen, die er vor seiner Kreuzigung bereitwillig erduldet hat.

Dass nun aber Christus, der im Fleisch erschienen ist und gelitten hat, wirklich der Sohn Gottes ist, das zeigt sich besonders, wenn man die Weissagung ins Auge fasst, welche sich auf die Zeit nach seinem Leiden bezieht. Auf ihn, der den Auftrag des Vaters erfüllt hat, geht ganz deutlich Jes. 50, 8, wo er als *παῖς κυρίου* seine Feinde trotzig herausfordert und furchtbar bedroht. Wenn er dann

1) Vgl. die Anmerkung 1 auf S. 345.

ferner prophetisch vorgestellt wird einerseits als der Stein zum Zerschellen für die Feinde, andererseits als der Fels der Hoffnung für die Gläubigen, in den Worten: „Siehe ich lege in den Grund von Zion einen kostbaren, auserwählten, herrlichen Eckstein“ (Jes. 28, 16 cf. 8, 14) und in den weiteren: „Wer auf ihn vertraut, wird in Ewigkeit leben“, so geht das auf Christus, sofern der Herr sein Fleisch aufgerichtet hat mit Kraft. Auf die durch die Kraft Gottes bewirkte Auferstehung des Fleisches Christi bezieht sich denn auch das Wort: „Er stellte mich hin wie einen harten Fels“ (Jes. 50, 7), sowie die Weissagung (Ps. 117, 22): „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden“. Der Tag aber, an dem das geschehen ist, — nach dem Sinn unseres Verfassers offenbar der Auferstehungstag — ist der in Ps. 117, 24 f. gepriesene, grosse, wunderbare Tag, den der Herr gemacht hat.

Hier hält der Verfasser einen Augenblick inne mit der keineswegs der Selbstgefälligkeit entbehrenden Bemerkung: „Ich schreibe euch etwas einfach, damit ihr es verstehtet, ich der Abkehrer eurer Liebe“. Mit dieser Bemerkung wird die unmittelbar vorangehende, von 6,1 an laufende Ausführung über die Auferstehung Christi abgeschlossen. Sie war eine Abschweifung von dem am Schluss von c. 5 erörterten Thema und veranlasst durch das Schlusscitat in c. 5 d. h. durch Jes. 50, 6. 7, da die Fortsetzung davon d. h. Jes. 50, 8. 9 es nahelegte, den Blick sofort auch auf den auferstandenen Christus zu richten. Nach Beendigung dieser Abschweifung greift der Verfasser in 6,7 auf das abgebrochene Thema von c. 5 zurück in den Worten: „Da er also (*οὐν*) im Fleisch erscheinen und leiden sollte, ward sein Leiden vorausgeoffenbart“¹⁾. Und nun werden zum Beweis der Richtigkeit dieser These einige weitere Schriftstellen ins Feld geführt. Zuerst kommt ein Citat aus Jes. 3, 9. 10 (LXX), aber dann folgt, sehr frei nach der LXX, ein Citat aus Ex. 33, 1. 3, dessen Beziehung auf das Leiden Christi zunächst ganz rätselhaft ist. Um die Be-

1) Vgl. die Anmerkung 2 auf S. 345.

ziehung deutlich zu machen, muss die Gnosis zu Hilfe gerufen werden, und damit beginnt nun — das ganze Capitel 6 hindurch — ein solches kühnes, selbstbewusstes Allegorisiren, dass man begreift, wie der Verfasser vorher das Bedürfnis hatte, sich seiner verhältnismässig einfachen Schreibweise wegen bei seinen Lesern zu entschuldigen. Die Stelle, um die es sich handelt, lautet: Was sagt der andere Prophet Moses zu ihnen? „Siehe, so spricht Gott der Herr: Gehet ein in das gute Land, das der Herr dem Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat, und erbet es, das Land, worin Milch und Honig fliesst“. Hievon gibt der Verfasser in erster Linie diese Erläuterung: „Was aber die Gnosis d. h. die allegorische Erkenntnis sagt, lernet: Hoffet, sagt sie, auf Jesus, der euch im Fleisch geoffenbart werden soll. Denn der Mensch ist leidende Erde, denn vom Angesicht der Erde geschah die Bildung Adams“. Der letztere Gedanke beruht auf der theils durch den hebräischen Wortlaut theils durch die Erzählung der Genesis (III) nahegelegten, bei den späteren Juden üblichen Deutung von $\gamma\eta = 'Αδάμ$. Diese Gleichung erlaubt es, auch bei $\gamma\eta$ in Ex. 33, 1. 3 an einen Menschen zu denken, und da bei der Bildung Adams aus einem Erdenklos die Erde sich leidend verhielt, so schliesst der Begriff $\gamma\eta$ in Anwendung auf einen Menschen die Vorstellung des Leidens in sich. Auf diese Weise meint der Verfasser die Stelle Ex. 33 1. 3 als einen Hinweis auf den leidenden Christus deuten zu können.

Aber die Stelle ist noch weiterer Deutung fähig, sofern nämlich darin gesagt wird: „in das gute Land, das von Milch und Honig fliesst“. Ehe der Verfasser dies in 6, 10 ff. näher erklärt, bricht er in einen Lobpreis Gottes aus, der uns die Weisheit und Einsicht in seine Geheimnisse verliehen hat, die nach Jes. 40, 13 zum Verständnis einer Parabel des Herrn nötig ist. Mit selbstgefälliger Wichtigthueri will hiemit der Verfasser auf die Bedeutung dessen weisen, was er nun zu sagen hat. Das Land behält die Bedeutung Mensch oder Menschheit, aber als das gute Land bedeutet es die gute Menschheit, und sofern Milch und Honig Kindernahrung sind, die erneuerte Menschheit,

die als solche eine Wirkung des Leidens Christi ist, von dem zunächst in der Stelle die Rede war. Dieser Gedankengang ist es offenbar, der nunmehr unsern Verfasser zu der Deutung führt: „Dadurch dass er uns durch Vergebung der Sünden erneuert hat, machte er aus uns einen andern Typus, sodass wir gleichsam eine Kinderseele haben, als hätte er uns neugeschaffen“. Von dieser Neuschöpfung hat denn auch bereits der Vater zum Sohne geredet in Gen. 1, 26: „Lasset uns nach unserem Bild und Gleichnis den Menschen schaffen, und sie sollen herrschen über die Tiere der Erde und über die Vögel des Himmels und über die Fische des Meers“. Und auf diese neue Menschheit bezieht sich ebenso die Verheissung in Gen. 1, 28: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde“. Dass es sich aber wirklich um eine neue, zweite Schöpfung in den letzten Zeiten handelt, das beweisen die Worte: „Siehe ich mache das Letzte wie das Erste“¹⁾. Das ist eben die Neuschöpfung, von der in Ex. 33, 1 die Rede ist in den Worten: „Gehet ein in das Land, da Milch und Honig fliesst, und machet es euch unterthan“.

Aber auch über die Art und Weise, wie sich diese Neuschöpfung an den christlichen Gläubigen verwirklicht hat, ist bereits im Alten Testament alles vorhergesagt. Die Stellen Ezech. 11, 19; 36, 26 sowie Ps. 41, 3 und 21, 23 beziehen sich nur auf die Christen, deren Herzen Christus erneuert hat, in denen er wohnt wie in einem Tempel, und durch die er Gott verherrlicht. Und auch was in der Stelle Ex. 33, 1. 3 von Milch und Honig gesagt ist, lässt sich nur auf die Christen deuten. Denn wie das Kind zuerst mit Honig, dann mit Milch ernährt wird, so werden auch wir durch den Glauben an die Verheissung und durch das Wort belebt leben und herrschen über die Erde. Ebenso weisen in der bereits oben citirten Stelle Gen. 1, 26 die Worte: „Und sie sollen wachsen und sich vermehren und

1) Das Citat wird doch wohl auf Jes. 43, 18. 19 zurückgehen. Der Verfasser legt das *καὶ* für seinen Zweck auseinander. In der *Didaskalia apostolorum* (ed. Hauler p. 75) und bei Hippolyt im *Danielcommentar* (IV, 37 ed. Bonwetsch I, 284) kommt das Wort allerdings auch vor, aber sie können es von Barnabas haben.

herrschen über die Fische etc." deutlich genug auf die Christen. Im gewöhnlichen, wörtlichen Sinne trifft ja dies im gegenwärtigen Leben überhaupt bei Niemand zu, aber in einem allgemeineren und höheren Sinne gilt das Wort den Christen, die allerdings nicht heute bereits die gebietende Machtstellung einnehmen, aber sie erlangen werden, wenn sie selbst einst vollkommen genug sind, um Erben des göttlichen Bundes zu werden.

In diesen von 5,6 an laufenden Ausführungen unseres Verfassers ist ohne Zweifel Bekanntschaft mit jüdisch-alexandrinischer Schriftgelehrsamkeit zu konstatiren. Das gilt nicht bloss von der allegorischen Methode unseres Verfassers im Allgemeinen, es gilt auch speciell von der Deutung von $\gamma\eta$ = Mensch, die er so stark ausbeutet. Schon bei Philo (leg. alleg. I, 29) lesen wir: *καλεῖ δέ, φησίν, αὐτὸν (Ἀδάμ) γῆν· τοῦτο γάρ Ἀδάμ ἐρμηνεύεται ὥστε, ὅταν ἀκούῃς Ἀδάμ, γῆνον καὶ φθαρτὸν εἶναι νόμιζε.*

Durch jüdische Theologie angeregt ist unser Verfasser nach Güdemann (S. 116 ff.)¹⁾ vielleicht auch in c. 5, wo er zum Beweis dafür, dass der Gottessohn im Fleisch erscheinen musste, geltend macht: „Wenn er nämlich nicht im Fleisch erschienen wäre, wie hätten dann die Menschen seinen Anblick ertragen können, die doch nicht einmal beim Anschauen der vergänglichen Sonne, die ein Werk seiner Hände ist, in die Strahlen zu blicken vermögen“? Güdemann erinnert hiezu an ein Gespräch zwischen dem Kaiser Hadrian und dem Rabbi Josua ben Chananja, von dem der Talmud (Chull. 60^a) erzählt. Der Kaiser verlangte den Gott der Juden zu sehen. Da habe ihn der Rabbi um die Sommersonnenwende gegen die Sonne gestellt und ihn aufgefordert hineinzusehen. Als dann der Kaiser erklärte, das nicht zu können, habe der Rabbi zu ihm gesagt: Nun denn, die Sonne, die nur eine von den Dienerinnen Gottes ist, kannst Du nicht sehen, wie Du sagst, um wie viel weniger denn Gott selbst!“ Wesentlich denselben Gedanken finden wir auch bei der Sibylle (Orac. Sibyll. prooem.),

1) Dr. M. Güdemann, Religionsgeschichtliche Studien, Leipzig, Leiner 1876.

schliesslich freilich selbst schon bei Xenophon. Aber mit jener Talmuderzählung berührt sich doch die Barnabasstelle besonders enge, und überhaupt ist bei den Juden ein derartiges apologetisches Argument den Heiden gegenüber am ehesten zu erwarten. So ist es denn nicht unwahrscheinlich, dass auch unser Verfasser dieses Argument dem Judentum entlehnt hat, um es christologisch zu fructificiren.

Endlich ist, wie Güdemann meint, in unserem Abschnitt jüdischer Einfluss zu konstatiren bei der Mitteilung in 6, 17, dass das kleine Kind zuerst mit Honig, dann mit Milch ernährt werde. Dieses Verfahren soll nach Güdemann (S. 126 Anm. 1), der sich dabei auf Zunz (Zur Gesch. u. Litt. S. 168 ff.) beruft, Kopie und Übertragung eines jüdischen Brauches sein (cf. schon Jes. 7, 15). Doch ist Honig neben Milch als Kindernahrung auch den Griechen bekannt (cf. Müller, Erklärung des Barnabasbriefs, S. 177).

Mit dem Dank dafür, dass Gott uns im Voraus alles geoffenbart hat, schliesst der Überarbeiter in 7, 1 seine Darlegung ab. Dann zieht er in 7, 2 aus dieser Darlegung, bezw. aus dem bereits in 5, 1—5 Gesagten einen Schluss, der zu einer neuen Betrachtung überleitet. Wenn der Sohn Gottes, obwohl er Herr und Richter über Tote und Lebendige ist, gelitten hat, um durch seine Todeswunden uns das Leben zu geben, so müssen wir glauben, dass der Sohn Gottes nicht anders als unseretwegen leiden konnte. Dies ergibt sich nun aber auch speciell aus der Thatsache, dass er am Kreuz mit Essig und Galle getränkt worden ist. Denn eben daran zeigt sich, wie der Überarbeiter nun in c. 7 näher nachweisen will, besonders deutlich, dass im Leiden Christi sich erfüllt hat, was die Riten des grossen Versöhnungstages typisch angedeutet haben. Schon das dem Volk für diesen Tag bei Todesstrafe auferlegte Fastengebot erklärt sich aus der Beziehung auf die für unsere Sünden geschehene Selbstaufopferung Christi, die als solche in der Opferung Isaaks ihren speciellen Typus hat. Aber das Merkwürdige ist, dass die Gebräuche des grossen Versöhnungstages sogar einen Hinweis darauf enthalten, dass Christus am Kreuz mit Galle und Essig getränkt worden ist.

Neben dem Hauptgebot nämlich, wonach an dem für alle Sünden zu haltenden Fasttag oder grossen Versöhnungstag alles Volk bei Todesstrafe fasten sollte, bestand das auffallende Ausnahmegebot, dass die Priester allein und insgesamt die Eingeweide des am Fasttag für alle Sünden geopfertn Bocks ungewaschen in Essig verspeisen sollten. Dieser Brauch der jüdischen Priester am Versöhnungstag habe, ohne dass die Priester sich dessen bewusst gewesen seien, eine typische Beziehung darauf gehabt, dass der für die Sünden des neuen Volks sich opfernde Christus mit Essig und Galle getränkt werden sollte.

Der hier angegebene, auf eine Prophetenstelle zurückgeführte Brauch der Priester wurde früher gewöhnlich als völlig unwahr und unmöglich bezeichnet. Man machte namentlich geltend, dass er in jeder Beziehung im Widerspruch stehe mit dem Gesetz. Allein in neuerer Zeit hat man, und es ist dies das Verdienst von verschiedenen Gelehrten ¹⁾, gefunden, dass die Angaben des Barnabasbriefes doch nicht so gänzlich haltlos sind.

In erster Linie ist festzustellen, dass der Bock, dessen Eingeweide die Priester am Versöhnungstag ungewaschen in Essig essen sollten, keiner der beiden Lev. 16 genannten und auch weiter unten in c. 7 besprochenen Böcke ist, sondern dass es sich dabei um einen dritten, besonderen Bock handelt (Jos. Antiq. III, 10, 3), um den Bock, der Num. 29, ¹¹ befohlen wird, d. h. den gewöhnlichen Feststündenbock, der an allen Festen und darum auch am Versöhnungstag dargebracht werden musste. Das hat allerdings seiner Zeit schon Cotelier ²⁾ eingesehen, aber die folgenden Erklärer sind bis in die neuere Zeit von dieser richtigen Erkenntnis wieder abgekommen und haben, wie schon Tertullian (adv. Marc. III, 7), mehr oder weniger entschieden an einen der zwei Böcke aus Lev. 16 gedacht.

1) Vgl. insbesondere: Braunsberger, Der Apostel Barnabas, Mainz, Kupferberg, 1876, S. 253 ff.; Gudemann, Religionsgeschichtliche Studien, S. 104 ff., sowie die neueren Commentare.

2) S. S. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt etc. opp. Paris, 1672, I, p. 21, n. 62 und p. 22, n. 69

Das ist aber sicherlich falsch. Schon das *προσφερόμενος τῇ νηστείᾳ ὑπὲρ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν* passt auf keinen der beiden in Lev. 16 genannten Böcke, wohl aber auf den Bock in Num. 29, 11. Güdemann (S. 107) sucht die Angabe näher zu rechtfertigen durch die Bemerkung, dass dieser Bock an allen Festen und darum auch für alle Sünden dargebracht worden sei. Einfacher hat sich unser Verfasser die Sache wohl so zurechtgelegt: Ist der Bock an allen Festen für die Sünden dargebracht worden, so ist er speciell am Versöhnungstag, an dem es sich um Sühnung aller Sünden handelt, für alle Sünden geopfert worden. Zu dieser naheliegenden Folgerung sah sich der Verfasser gedrängt wegen der Beziehung, in die er den Bock zum Leiden Christi bringen wollte. Jener dritte Bock ist nun wirklich, wie Maimonides (zu Menach. c. 11, 7) bemerkt, allein von allen am Versöhnungstag dargebrachten Opfern verzehrt worden. Aber dies geschah Abends, und darum ist es jedenfalls ungenau, wenn unser Verfasser die Priester essen lässt „bei Tage“, während das Volk fastete. Am Tage hatten vielmehr die Priester ebensogut wie das Volk zu fasten. Auch diese Entstellung des wirklichen Sachverhalts hängt zusammen mit der Absicht, die Parallele zwischen dem Ritus des Versöhnungstages und dem Vorgang des Karfreitags vollkommener zu machen.

Was dann weiter die Angabe betrifft, dass die Priester die Eingeweide ungewaschen in Essig verzehrt hätten, so liegt dem wiederum etwas Richtiges zu Grunde. In der Mischna (Menach. 11, 7) heisst es: „Wenn der Versöhnungstag auf Freitag fiel, musste der Bock des Versöhnungstages — der oben erwähnte gewöhnliche Festsündenbock — gleichwohl Abends gegessen werden“ (obwohl man ihn weder am Tage, des Versöhnungsfestes wegen, noch bei Nacht, des bereits eingetretenen Sabbats wegen, kochen konnte, um Mitternacht aber wurde er נִוְרָר); „die babylonischen Priester assen ihn nämlich roh, weil sie (im Essen) nicht gar fein waren“. Dazu bemerkt der Talmud Menach. 100 a: „R. Jochanan sagte: nicht babylonische Priester thaten dies, sondern alexandrinische, weil aber die

Palästinenser die Babylonier hassten, schoben sie die Sache diesen in die Schuhe".

Hienach scheint es, dass unser Verfasser im Interesse seines typischen Nachweises das, was die alexandrinischen Priester allein unter allen Juden und selbst nur in Ausnahmefällen gethan haben, verallgemeinert und als gewöhnlichen Brauch dargestellt hat.

Wenn sodann unser Verfasser statt vom Fleisch des Bockes von den ungewaschenen Eingeweiden redet, so meint Güdemann (S. 109), dass er hiemit aus Malice gegen die Juden die Sache noch schimpflicher habe erscheinen lassen wollen, als sie war. Allein der Verfasser kann doch unmöglich in der Darstellung eines Ritus, in dem er einen Typus auf das Leiden Christi sieht, die Juden schlecht machen wollen. Die Eingeweide, d. h. ohne Zweifel die edleren Eingeweide des Bocks ungewaschen zu essen, ist nicht schlimmer als das rohe Fleisch des Bockes zu essen, wie die Alexandriner thaten. Es scheint, dass der Verfasser im Interesse der exakteren Durchführung seiner Vergleichung absichtlich dem rohen Fleisch die ungewaschenen Eingeweide des Bocks unterschiebt, um vollkommen deutlich zu machen, dass die Leber mit der gefüllten Gallenblase zu der Speise gehörte.

Die Anwendung des Essigs dürfte historisch sein, seis dass er dazu diene, die Speise geniessbarer zu machen, seis dass er, wie Güdemann (S. 110) vermutet, aus religiösen Gründen verwendet wurde, um das Blut zusammenzuziehen.

Nach all dem ist auch zu beurteilen, wie es mit der 7, 4 erwähnten Prophetenstelle steht (*καὶ φαγέτωσαν — ἐπὶ πασῶν τῶν ἀμαρτιῶν*), in der jener Brauch geboten sein soll. Die Prophetenstelle ist, wie Güdemann (S. 108) mit Recht bemerkt, künstlich zurechtgemacht. „Sie ist nichts anderes als der mit gutem talmudischem Commentar versehene Vers Num. 29, 11". Die folgenden durch *προσέχετε ἀκριβῶς* eingeleiteten Worte: *καὶ φαγέτωσαν — μετὰ ὄξους* sind „die ganz im Midraschstil gehaltene Auslegung des citirten angeblichen Prophetenworts".

In der zweiten Hälfte von c. 7 kommt der Verfasser auf die zwei in Lev. 16 gebotenen Böcke des Versöhnungstages zu sprechen. In Bezug auf sie habe der schon im Alten Testament redende Christus befohlen: *λάβετε δύο τράγους καλοὺς καὶ ὁμοίους καὶ προσενέγκατε καὶ λαβέτω ὁ ἱερεὺς τὸν ἓνα εἰς ὀλοκαύτωμα ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* und ferner: *ἐπικατάρατος ὁ εἷς*. Dieses Gebot findet sich in dieser Formulirung nicht im Alten Testament. Viele nähere Bestimmungen von Lev. 16 sind hier übergangen, während andere, von denen in Lev. 16 nichts geschrieben steht, hier genannt werden. Das oben angeführte Gebot hat in seinem ersten grösseren Teil Lev. 16, 5. 9. 27 zur Grundlage, in seiner zweiten kleineren Hälfte Lev. 16, 20. 21. Hinzugefügt ist im ersten Teil die Bestimmung, dass die Böcke schön und gleich sein mussten. Das steht nicht unmittelbar in Lev. 16, ist aber eine Folgerung aus den dort gegebenen Vorschriften. Dass die Böcke schön waren, lag in ihrem Charakter als Opfertiere. „Gleich waren sie, da nur das Loos über ihre weitere Bestimmung entscheiden sollte und sie überhaupt eine parallele Stellung einnehmen“¹⁾. Das wird denn auch ausdrücklich statuirt in der Mischna Joma 6, 1: „De duobus hircis diei expiationis mandatum est, ut sint pares in aspectu, statura et pretio et ut simul etiam capiantur“. Warum unser Verfasser in das die beiden Böcke betreffende Gebot ausdrücklich die Bestimmung hinsichtlich ihrer Schönheit und Gleichheit aufnimmt, werden wir später sehen.

Vom zweiten Bocke soll nach unserem Verfasser geschrieben stehen: *ἐπικατάρατος ὁ εἷς*. Das steht allerdings wiederum nicht direkt in der Schrift, aber auf Grund von Lev. 16, 20. 21 darf er sich kurz und allgemein so ausdrücken. Doch soll hinsichtlich dieses Bockes, in dem unser Verfasser einen ganz speciellen Typus auf den leidenden Christus sieht, noch das besondere Gebot bestehen: *καὶ ἐμπτύσατε πάντες καὶ κατακентήσατε καὶ περῶετε τὸ ἔριον τὸ κόκκινον περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ οὕτως εἰς ἔρημον βληθήτω*. Die

1) Müller, Erklärung des Barnabasbriefes, S. 190.

nähere Erforschung der jüdischen Tradition hat ergeben, dass auch diese Behauptung unseres Verfassers keineswegs, wie man eine Zeit lang geglaubt hat, einfach aus der Luft gegriffen ist. Sehen wir zunächst, wie es mit dem *ἐμπτύσατε πάντες καὶ κατακεντήσατε* sich verhält. In Mischna Joma 4,4 heisst es: „Die Babylonier zupften den Bock an den Haaren und riefen: nimm (unsere Sünden) und geh², nimm und geh³“!, wozu der Talmud Joma 66^b bemerkt: „Es waren nicht Babylonier, sondern Alexandriner, aber weil jene verhasst waren, schob man ihnen die Sache in die Schuhe“.

Also die Alexandriner haben den Bock zwar durch Zupfen an den Haaren verspottet, aber angespuckt und gestochen haben sie ihn nicht. Dass unser Verfasser die Juden den Bock anspucken und stechen lässt, geschieht darum, weil er den Bock ganz evident als Typus auf den leidenden Christus darstellen will. Weil Christus angespuckt wurde (Mtth. 26, 27; 27, 30; Mrc. 14, 65; 15, 19; Ev. Petri V. 9), lässt er auch den Bock angespuckt werden. Das Stechen des Bocks aber kann sich nur darauf beziehen, dass Christus, und zwar der noch lebende Christus, nicht wie Joh. 19, 34 der bereits gestorbene, nach dem Petrus-evangelium mit einem Rohr gestossen oder gestochen wurde (*ἔνυσσον*). Doch ist die Thatsache, dass unser Verfasser darauf den Ausdruck *κατακεντε ν* anwendet, zugleich daraus zu erklären, dass er auf Sach. 12, 10 (sie werden auf den hinblicken, denn sie durchbohrten) reflectirt und das hebräische קרקר durch *κατακεντήσαντες* (LXX: קרקר = *κατωρχήσαντο*) wiedergibt.

In jedem Fall also ist unser Verfasser hier wiederum absichtlich der jüdischen Überlieferung oder Gewohnheit gegenüber etwas frei verfahren und dies zeigt sich auch darin, dass er das *ἐμπτύειν* und *κατακεντείν* beim Bock allen zur Pflicht gemacht sein lässt, um schon hier im Typus die Verschuldung des ganzen Volks hervorzuheben (cf. nachher: *ὃν τότε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν κ. τ. λ.*). Was sodann das *καὶ περιίθετε τὸ ἔριον τὸ κόκκινον περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ* betrifft, so wird diese Angabe durch die

Mischna Joma 6, 3—6 unmittelbar bestätigt. Man legte nämlich dem Bock einen zungenförmigen roten Wollappen aufs Haupt, bevor man ihn wegtrieb. Diese Tatsache, die Bekränzung des Bocks mit scharlachroter Wolle, die eigentlich auf die blutrote Missethat des Volks Bezug hat, ist unserem Verfasser noch besonders bedeutungsvoll im Hinblick auf das scharlachrote Gewand, das Christus bei seiner Wiederkunft tragen wird, nachdem er vor seinem Tod zum Spott mit einem Scharlachmantel bekleidet worden war. Wenn nämlich die Juden in diesem Gewand den zum Gericht kommenden Christus schauen werden, werden sie den verspotteten Gekreuzigten wiedererkennen und fragen: ist das nicht der, den wir einst (durch Bekleidung mit dem Purpurmantel) verspottet, angespuckt, gestochen und dann gekreuzigt haben? Da werden sie, sagt Barnabas, erschrecken über die Aehnlichkeit bezw. Gleichheit des Bocks ¹⁾. Und eben als einen Typus auf diese Gleichheit der beiden Erscheinungen Christi, des leidenden und des triumphierend wiederkommenden Christus, hat man nach unserem Verfasser die Gleichheit der beiden Böcke, des Sendbocks und des geopferten Bocks aufzufassen.

Schliesslich hebt nun aber der Verfasser unseres Capitels noch einen ganz speciellen Vorgang, der bei der Wegschaffung des Sendbocks stattfand, als typisch bedeutungsvoll hervor. Der Träger des Bocks, erzählt unser Verfasser, nimmt in der Wüste die Wolle weg und legt sie auf ein Gesträuch, genannt Brombeer, wovon wir auch gewohnt sind, die Erzeugnisse zu essen, wenn wir sie auf dem Felde finden, denn von diesem Dornstrauch allein sind die Früchte süß.

Auch dem liegen wieder ohne Zweifel historische That-sachen zu Grunde. In Mischna Joma 6, 4—6 wird erzählt: „Von Jerusalem bis nach Zuk, d. h. dem steilen Berg, auf welchen der Bock gebracht wurde, sind 10 Hütten. Bis zur ersten Hütte geleiteten den Bock Jerusalemische

1) cf. dazu Sap. 5, 1—5; Henoch 62, 5.

Oberste. Dann übernahmen die Einwohner der einzelnen Hütten das Geleite. Von der letzten Hütte bis zu dem steilen Berg gieng Niemand mit, sondern von ferne schaute man zu, was er machen würde. Der Baiulus des Bocks aber, nachdem er ihn nach dem Berg Zuk gebracht hatte, zerteilte die zungenförmige scharlachrote Wolle, befestigte einen Teil am Felsen, einen Teil zwischen den Hörnern des Bocks, und warf den letzteren hinab. Nach der Gemara, Bartenora und Maimonides legte man einen Teil der roten Wolle auf den Felsen, um sehen zu können, ob dieselbe, während der Bock hinabstürzte, weiss wurde, was als Zeichen der wirklichen Sündenvergebung galt.

Mit der roten Wolle auf dem Haupt des Bockes hat es also seine Richtigkeit. Wie verhält es sich aber mit dem Brombeerstrauch? Vermittlungen wie die, dass der Dornstrauch auf dem Felsen werde gewachsen und der Lappen darum in demselben werde befestigt worden sein, sind nichtig. Es liegt hier vielmehr, wie schon Müller¹⁾ vermutet hat, eine absichtliche oder unabsichtliche Verwechslung von *ῥάχισ* (*ῥάχια*) = Berggrat, steile Felsenküste und *ῥάχος* = Dornstrauch, Dornhecke vor. Der Sinn des Ritus, dass die rote Wolle auf den Dornstrauch gelegt wurde, hat sich zunächst an Jesus selber enthüllt, der die Dornenkrone tragen musste, ehe er den Purpur nehmen d. h. der königliche Herr des Gottesreiches werden konnte. Aber von hier aus erlangt der Ritus typische Bedeutung für alle Gläubige. Die rote Wolle (nach unserem Verfasser das Symbol der Reichsherrlichkeit) vom Dornstrauch wegnehmen und sich aneignen, geht nicht ohne Leiden und Pein und darum hat Jesus, indem er den Ritus an sich selbst verwirklichte, uns damit zu verstehen gegeben, dass alle, die ihn sehen und sein Reich erlangen wollen, nur durch Leiden und Drangsal ihn gewinnen können.

Ganz ähnlich wie in c. 7 ist das Verfahren des Verfassers in c. 8, in welchem er den Nachweis zu liefern sucht, dass die Darbringung der roten Kuh und der damit ver-

1) a. a. O. S. 197.

bundene Ritus ein Typus sei auf Christus und das christliche Evangelium von der Versöhnung. Das Rind, das geschlachtet und verbrannt wird, ist Jesus. Die sündigen Männer, die das Opfer bringen, sind die, welche Jesum gekreuzigt haben ¹⁾. Die Knaben, die dann auftreten und das Volk mit der in einem Gefäss gesammelten Asche des Tiers besprengen, sind die Apostel, welche die frohe Botschaft von der Vergebung der Sünden und der Reinigung der Herzen verkündigen. Die Zahl der Knaben und die der Apostel ist allerdings nicht dieselbe. Doch hat das je seinen besonderen Grund. Die Dreizahl der Knaben sollte an Abraham, Isaak und Jakob erinnern, die gross waren vor Gott. Die Zwölfzahl der Apostel dagegen hatte ihren Grund in der Zwölfzahl der Stämme Israels. Wenn aber die Knaben die Besprengung vollziehen mit einem Holz, an dem Scharlachwolle und Ysop befestigt ist, so bedeutet die den scharlachenen Königsmantel andeutende scharlachene Wolle auf dem Holz, dass das Königreich Jesu auf dem Holz d. h. Kreuz beruht, und dass alle, die auf ihn hoffen, in Ewigkeit leben werden. Der Ysop aber, mit dem alle, die am Fleisch durch Unreinigkeit leiden ²⁾, geheilt werden, zeigt an, dass im Königreich Christi trübe und böse Tage sein werden, aus denen die Gläubigen gerettet werden sollen.

Wenn unser Verfasser hier angibt, dass Männer, deren Sünden das Vollmaass erlangt hatten, die Kuh darbringen

1) Was die folgenden Worte *εἶτα οὐκέτι ἄνδρες, οὐκέτι ἁμαρτωλῶν ἡ δόξα* betrifft, so fügt die Ed. Oxon. nach dem Cod. Usseri hinter *ἄνδρες* noch *ἁμαρτωλοὶ* ein und dementsprechend übersetzt Hefele, der übrigens die Worte für eine Randglosse hält: „Alsdann sind sie keine Sünder mehr, werden auch nicht mehr für Sünder gehalten“. Das ist alles sicherlich falsch. Aber man braucht auch nicht mit Müller an der Erklärung der Worte überhaupt zu verzweifeln. Jene Worte (ohne das *ἁμαρτωλοὶ*) wollen einfach von den sündigen Männern und ihrem Werk zu den unschuldigen Knaben und ihrem Werk überleiten. Nachdem zuerst sündige Männer die Kuh geschlachtet und verbrannt haben, treten im weitern Verlauf der Ceremonie nicht mehr sündige Männer, sondern unschuldige Knaben auf, denen die Ehre der Besprengung zufällt.

2) Bei der Beziehung, die zwischen *ἱσπαραί* und *διὰ τοῦ ῥύπου* obwaltet, kann nicht bezweifelt werden, dass die letzteren Worte bei *ἀλγῶν σάρκα* gehören. Weiter ist dann zu lesen *τῷ ὕσώπῳ*.

mussten, so geht er, wie Güdemann (S. 183) zeigt, dabei aus von der von den Midraschim vielfach ausgebeuteten Bestimmung Para 4, 4, dass nämlich alle mit der Kuh Beschäftigten d. h. der Priester und seine Gehilfen unrein wurden. Im Interesse seines Vergleichs aber verwandelt er die levitische Unreinheit in eine moralische (*ἀμαρτία*), steigert dieselbe noch auf das höchste Maass und setzt die erst nach dem Akt eintretende Unreinheit bereits im Beginne voraus. Doch könnte dieses letztere damit zusammenhängen, dass er den vom sadducäischen abweichenden pharisäischen Usus kannte. „Die Sadducäer waren der Ansicht, dass die Zubereitung der Entsündigungsasche von keinem unrein gewordenen Priester geschehen dürfe. Die Pharisäer dagegen verunreinigten absichtlich den Priester, damit die Sadducäer nicht sagen könnten, der Ritus sei nach sadducäischen Grundsätzen vollzogen worden“¹⁾.

Wenn der Verfasser sodann Knaben die Asche der eben verbrannten Kuh in ein Gefäss sammeln und darauf eine Besprengung vornehmen lässt, so führt Güdemann (S. 113 f.) dies mit Recht darauf zurück, dass er von der übrigens nur für Ausnahmefälle geltenden Bestimmung Para 3, 3 Kenntniss hatte, wonach Knaben²⁾ das Wasser schöpfen, von der bereits vorhandenen Asche nehmen, beides vermischen und die Besprengung des die neue Kuh verbrennenden Priesters vornehmen sollten. Von der Besprengung, welche an dem Priester vorgenommen wurde, und von der Besprengung, welche der Priester während der Zubereitung siebenmal gegen das Heiligtum richtete, sagt unser Verfasser nichts. Er konnte für seinen Zweck damit nichts beginnen. Vielmehr geht er in seinem typologischen Interesse sogleich über zur Besprengung der Einzelnen aus dem Volk, wobei er wiederum statt von einer levitischen Unreinheit

1) cf. Müller a. a. O. S. 208 und Jost, Gesch. des Judenthums I, 218 f. (auf Grund von Para 3, 7).

2) Gefordert war nur, dass ein reiner Mann den Ysop eintauche, wozu Bartonora und Maimonides bemerken, dass in dem mundus auch der parvulus eingeschlossen sei, cf. Braunsberger, S. 273 unten.

und Reinigung von einer moralischen redet (*ἵνα ἀγνίζονται ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν*).

Wenn unser Verfasser den Sprengwedel zusammengesetzt sein lässt aus Holz, scharlachroter Wolle und Ysop, so beruht das wohl zunächst auf dem Num. 19, 6. 18 erwähnten Brauch, wonach der Priester Cedernholz, Ysop und rote Wolle auf die brennende Kuh werfen musste, und die Besprengung allein mit Ysop zu geschehen hatte. Dabei dürfte aber der Verfasser zugleich reflectirt haben auf die Anweisung in Lev. 14, 6. 7, dass man Cedernholz, rote Wolle und Ysop in das Blut eines Vogels tauchen und damit den Aussätzigen besprengen solle. Seine Darlegung über die typische Bedeutung der roten Kuh schliesst der Verfasser von c. 8 mit den Worten: „Und darum sind diese Thatsachen uns offenbar, jenen dagegen dunkel, weil sie nicht auf die Stimme des Herrn gehört haben“. Er hat dabei, wie es scheint, eine Stelle des Hebräerbriefts in Auge, nämlich 4, 2, wo es heisst: „Denn auch uns gilt die gute Botschaft so gut wie jenen; aber das Wort der Botschaft hat sie nichts genützt, weil es nicht durch Glauben mit den Hörern verwachsen ist“.

In Capitel 9 fand nun der Überarbeiter bereits in den §§ 4—6 (abgesehen von dem letzten Sätzchen in § 6) eine Ausführung über die Nichtigkeit der jüdischen Beschneidung vor, statt deren Gott eine Beschneidung des Herzens verlangt habe. Dies bringt ihn auf den Gedanken, gerade aus der mangelnden Herzensbeschneidung bei den Juden die Thatsache zu erklären, dass sie auf die Stimme des Herrn nicht gehört und darum die typische Bedeutung jenes Ritus nicht verstanden haben. Zu dem Zweck muss er freilich zeigen, dass mit der Herzensbeschneidung, die Gott fordert, eigentlich eine Beschneidung d. h. Öffnung der Ohren zu gläubigem, verständnisvollem Aufnehmen des Wortes Gottes gemeint sei. Diesem Nachweis widmet er die drei ersten Paragraphen von c. 9, in denen er durch Zusammenstellung verschiedener alttestamentlicher Stellen (Ps. 17, 44; Jes. 33, 13; Jer. 4, 4; Jer. 7, 2; Ps. 33, 13; Jes. 1, 2; 1, 10; 40, 3) seinen Zweck, so gut oder schlecht es geht, zu erreichen sucht.

Am Schluss von c. 9 hat unser Überarbeiter ebenfalls seine Zusätze gemacht. Zunächst darf man wohl auf ihn das Schlussätzchen in 9, 6 zurückführen, wo zu den vorher genannten Syrern, Arabern und andern Götzendienern, die wie die Juden die Beschneidung haben, die Aegypter nachgetragen werden.

Sodann verraten aber insbesondere die Paragraphen 8 und 9 ganz und gar den Geist unseres Überarbeiters. Während der ursprüngliche Briefschreiber rundweg erklärt, dass die Juden durch einen bösen Engel verführt die fleischliche Beschneidung eingeführt hätten, obgleich Gott die Beschneidung der Herzen verlangt habe, will unser Verfasser den Abraham, der mit der fleischlichen Beschneidung den Anfang machte, nicht unter dieses Verdikt fallen lassen, sondern seine That rechtfertigen durch die Erklärung, dass er dabei auf Jesus hingeschaut und den lehrhaften Sinn dreier Buchstaben erfasst habe. In der Schrift stehe nämlich — so behauptet wenigstens unser Verfasser —: „Und Abraham beschnitt aus seinem Hause 318 Männer“. Thatsächlich steht das nirgends unmittelbar so in der Schrift. In Gen. 17, 26 f. heisst es: „An eben diesem Tag wurden beschnitten Abraham und sein Sohn Ismael und alle seine Hausgenossen, sowohl die im Hause geborenen als die mit Geld von Fremden erkauften, wurden mit ihm beschnitten“. Andererseits lesen wir in Gen. 14, 14: „Als nun Abraham hörte, dass sein Verwandter weggeführt worden sei als Gefangener, da liess er seine erprobten Leute, die in seinem Hause geborenen, 318, ausrücken und jagte nach bis Dan.“ Also nur in der letzteren Stelle ist von 318 die Rede und zwar sollen allein die im Haus geborenen Slaven diese Zahl ergeben haben. Die Zahl der Beschnittenen in Gen. 17, 26 f. muss also viel grösser gewesen sein. Aber so kann unser Verfasser nicht rechnen. Er muss die Zahl 318 von Gen. 14, 14 nach Gen. 17, 26 f. übertragen, denn nur damit kann er seinen Zweck erreichen und mit Hilfe der Deutung der Zahl 318 bzw. der sie ausdrückenden griechischen Buchstaben beweisen, dass Abraham bei der Beschneidung im Geist auf Jesus hinge-

schauf habe. Dass Abraham gerade 318 Männer beschneit, lässt sich nämlich nach unserem Verfasser nur daraus erklären, dass ihm der tiefere Sinn der Zahl aufgegangen war. Die Zahl 318 drückt die LXX in Worten aus durch: *τριακοσίους δέξα και ὀκτώ*. Mit Buchstaben dagegen wird die Zahl geschrieben: *τιη*. Nun sagt aber unser Verfasser ausdrücklich: „Verstehet, dass es zuerst 18 heisst und nach einem Abstand 300“. Dies lässt sich, wie Güdemann (S. 119 ff.) richtig bemerkt, vom Griechischen aus nicht erklären. Diese Reihenfolge der Zahlen hat nur der hebräische Text. Diesen also muss der Verfasser vor sich gehabt haben und durch die Worte: „Verstehet, dass sie (die Schrift) zuerst 18, dann nach einem Absatz 300 sagt“, will er offenbar auf diesen Unterschied zwischen dem hebräischen und griechischen Text extra aufmerksam machen. Dennoch denkt er die Zahl mit griechischen Buchstaben (*ιη—τ*) geschrieben, die Abraham also consequenterweise bereits gekannt haben müsste. IH nun, sagt unser Verfasser, deutet Jesus an, T dagegen weist durch seine Form auf das Kreuz und die Gnade des Erlösers.

Auch zu dieser Deutung dürfte unser Verfasser von jüdischer Seite angeregt sein. Nicht bloss dass sie überhaupt die Weise rabbinischer Gematria verrät, in der Hagada ist gerade auch die Zahl 318 zum Gegenstand eines ähnlichen Deutungsversuches gemacht. Die Hagada, um die es sich hier handelt, wird zwar, wie Güdemann bemerkt, unter dem Namen Bar Kappara's (2. saec.) angeführt, ist aber gewiss älter. Zu Gen. 14,¹⁴ nun: „Er umgürtete seine Geübten, seine Hausgeborenen, 318 Mann“ heisst es im Midrasch (Beresch. rabb. 43,⁴⁴, Nedar 32^a etc.): „Es war Elieser allein, denn der Zahlenwert von Elieser beträgt 318“. Von hier aus ist unser Verfasser vielleicht dazu gekommen, die Zahl 318 ebenfalls auf eine Person und zwar auf Jesus zu deuten. In jedem Fall blickt unser Verfasser mit grosser Selbstzufriedenheit auf seine Deutung zurück. Sie kommt ihm wie eine Offenbarung vor. Dass sie richtig ist, „weiss der, der das eingepflanzte Geschenk der Lehre in uns gelegt hat“. „Niemand hat ein ächteres Wort von

mir gelernt. Aber ich weiss, dass ihr es wert seid".

Wir kommen zu Capitel 10. Wie sich bei Abraham verhielt, als er die 318 Knechte beschnitt, so verhielt es sich ganz ähnlich bei Moses, als er die Speisegesetze gab. Wie dort Abraham an den Lehrgehalt der die Zahl 318 ausdrückenden drei Buchstaben dachte, so hatte Moses bei der Speisegesetzgebung ebenfalls drei Lehrsätze im Geiste sich vorgestellt. Das Gebot Gottes, „nicht zu essen", ist darum geistig zu verstehen, da Moses im Geiste geredet hat.

Wenn Moses das Essen des Schweins verbiete, so habe er damit vor Menschen warnen wollen, die den Schweinen gleich, wenn sie Überfluss haben, Gott vergessen, wenn sie Mangel haben, nach ihm rufen. Wenn Moses das Essen der Raubvögel, des Adlers, des Habichts, der Weihe, des Raben verbiete, so habe er damit vor Menschen warnen wollen, die nicht im Schweiss ihrer Arbeit ihre Nahrung verdienen, sondern in scheinbarer Unschuld trüg dasitzen und auf Raub ausschauen. Wenn Moses unbeschuppte Wassertiere, wie den Meeraal, den Polypen, den Tintenfisch zu essen verbiete, so thue er das, sofern diese auf dem Grund der Tiefe lebenden Fische die völlig gottlosen und schon zum Tod verurteilten Menschen darstellen. Allen diesen Menschen solle man nicht gleich werden, noch mit ihnen umgehen. Während nun Moses so im Geist von drei Lehrsätzen gesprochen habe, hätten die Juden nach der Lust ihres Fleisches seine Worte vom Essen verstanden. Dass aber wirklich drei Lehrsätze gemeint seien, dafür spreche die Thatsache, dass David von denselben drei Lehrsätzen Erkenntnis empfangen habe. Denn wenn er 1's. 1,1 sage: „Selig der Mann, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen und nicht steht auf dem Weg der Sünder und sich nicht setzt auf den Sitz der Ruchlosen", so warne er damit vor denselben drei Klassen von bösen Menschen. Die Gottlosen nämlich entsprechen den Fischen, die in Finsternis in die Tiefe ziehen, die Sünder denjenigen, die den Herrn zu fürchten scheinen, aber gleich dem Schweine sündigen, die auf dem Sitz der Ruchlosen den Vögeln, die auf der Lauer sitzen.

Dem Verbot entsprechend sei nun aber auch das Gebot zu verstehen: „Esset alles, was die Klauen spaltet und wiederkät“. Der Wiederkäufer, wenn er Futter empfangen, kenne seinen Ernährer und scheine sich ruhend über ihn zu freuen. So wolle das Gebot, die wiederkäuenden Tiere zu essen, besagen: Schliesst euch an die an, welche den Herrn fürchten, welche im Herzen bedenken den Unterschied des Worts (die Unterscheidungslehren), den sie empfangen haben, welche von den Rechten des Herrn reden und sie bewahren, welche wissen, dass die sorgfältige Beherzigung ein Werk der Freude ist — welche also das Wort des Herrn wiederkauen. Wenn aber die Wiederkäufer, die man essen soll, auch noch als Tiere mit gespaltene Klauen gekennzeichnet werden, so beziehe sich das darauf, dass der Gerechte sowohl in dieser Welt wandle als die heilige Ewigkeit erwarte. Das sei der richtige gottgewollte Sinn jener Gebote, den freilich die Juden nicht verstehen können, wohl aber die Christen, die Gott zu diesem Zweck an Ohren und Herzen beschnitten habe.

Einen späteren Zusatz bilden die Paragraphen 6—8, worin das den Hasen, die Hyäne und das Wiesel betreffende Speiseverbot auf das Verbot des Kinderabtreibens, des Ehebruchs und der widernatürlichen Unzucht gedeutet wird, sofern die genannten Tiere ihrer Natur nach typische Repräsentanten derer sind, die jener Sünden sich schuldig machen.

Unser Verfasser geht in c. 10 von den Speisevorschriften in Leviticus 11 und Deuteronomium 14 aus. Er gibt davon eine allegorisch-moralische Deutung, die freilich nicht einfach seine eigene Erfindung ist. Vorbilder dafür hatte er an Aristeas und an Philo und auch sonst wird dieselbe dem alexandrinischen Judentum geläufig gewesen sein. Nur dass unser Verfasser die buchstäbliche und moralische Auffassung der Speisegebote nicht nebeneinander hergehen lässt, sondern die letztere im Gegensatz zur ersteren geltend macht.

Dass er mit dem Verbot des Schweinefleisches (Lev. 11, 7) beginnt, ist begreiflich. Die Deutung, die er davon gibt,

ist freilich sonst nicht zu belegen. Philo wenigstens vergleicht (de Agric. § 32) mit den Schweinen, die gespaltene Klauen haben, doch nicht wiederkäuen, die Sophisten, die sich zwar aufs Begriffespalten, aber nicht auf die zweckmässige Anwendung davon verstehen. Andere wie Tertullian (c. Marc. II, 18) und Clemens Alex. (Strom. V, 8, ⁵²) vergleichen das Schwein mit moralisch Unsauberen und Fressüchtigen.

Was unser Verfasser über das Verbot (Lev. 11, ¹³ ff.), den Adler, den Habicht, die Weihe und den Raben zu essen, sagt, entspricht wesentlich der Erklärung, die Aristeas (145—149) über die verbotenen Vögel gibt.

Die unbeschuppten Wassertiere, die in Lev. 11, ¹⁰ verboten werden, lässt unser Verfasser durch die Muräne oder den Meeraal, den Meerpolypen und die Sepia oder den Tintenfisch repräsentirt sein. Die Sepia wird auch von Tertullian (c. Marc. II, 20), von Pseudoathanasius (Syn. S. S. lit. III) und von Hieronymus (Epist. 151, ¹⁰), die Muräne neben der Sepia vom letzteren erwähnt. Die moralische Deutung, die unser Verfasser von dem Verbot, diese unbeschuppten Wassertiere zu essen, gibt, ist wiederum nicht zu belegen.

Was dagegen in Barn. 10, ¹¹ ff. über das erlaubte Essen von allem, was gespaltene Klauen hat und wiederkäut, gesagt wird, erinnert aufs stärkste an die verwandten Ausführungen bei Aristeas und bei Philo. Bei dem ersteren (150—155) lesen wir: „Denn zweihufig sein und gespaltene Klauen haben (*τὸ γὰρ διχηλεῦν καὶ διαστέλλειν ὀπλῆς ὄνουχας*) ist ein Sinnbild davon, dass man alle Handlungen mit Unterscheidung (*τοῦ διαστέλλειν*) auf das Rechte richten muss . . . Er zwingt uns nun, mit Unterscheidung alle Handlungen auf die Gerechtigkeit zu richten, indem wir hieraus diese Lehre ziehen, ferner aber auch [die], dass wir von allen Menschen unterschieden sind . . . Wer aber die erwähnte Art der Unterscheidung besitzt, der hat, wie er gezeigt hat, auch die der Erinnerung. Denn alle [Tiere], die zweihufig sind und wiederkäuen, stellen für die Einsichtigen die Erinnerung dar. Denn Wiederkäuen ist nichts

anderes als Erinnerung an Leben und Bestehen . . . Darum mahnt er durch die Schrift also: Gedenke des Herrn, deines Gottes, dass er an dir das Grosse und Wunderbare gethan hat". Dass das wiederkäuende Tier ein Typus dessen ist, der des Herrn gedenkt, das haben wir bei Aristeas und bei Barnabas und auch die Beziehung, die Aristeas den gespaltenen Klauen auf die zu machende Unterscheidung (*διαστέλλειν, διαστολή*) bei den Handlungen und in der Lebenshaltung gibt, erinnert an das *διάσταλμα ῥήματος* bei Barnabas.

In ähnlicher Weise berührt sich Barnabas mit einer Stelle bei Philo (*de concupisc.* 5). Da wird mit dem wiederkäuenden Tier der Mensch in Parallele gebracht, der *δεξάμενος δι' ὧτων τὰ σοφίας δόγματα καὶ θεωρήματα παρὰ τοῦ διδάσκοντος, ἐπὶ πλέον ἔχει τὴν μάθησιν . . . ἄχρις ἂν ἕκαστον ὧν ἤκουσεν ἀναπολῶν μνήμην συνεχέσει μελέταις . . . ἐνσφραγίσθῃ τῇ ψυχῇ βεβαίως τὸν τύπον*. An diese Worte erinnern speciell die des Barnabas: *ἡ μελέτη ἐστὶν ἔργον εὐφροσύνης*. Im Weiteren werden dann auch die gespaltenen Klauen bei Philo bezogen auf die *διαστολή . . . καὶ διαιρέσεις εἰς τε αἴρεσιν, ὧν χρῆ καὶ φυγὴν τῶν ἐναντίων*.

Wenn den doppelten Klauen sodann bei Barnabas noch eine besondere Beziehung darauf gegeben wird, dass der Gerechte in dieser Welt wandelt und die selige Ewigkeit erwartet, so findet sich dieser Gedanke weder bei Aristeas noch bei Philo, wohl aber bei Origenes (*Selecta in Levit.* ed. Bened. II, 182). Man könnte übrigens fast geneigt sein, diesen Schluss von § 11 für einen späteren Zusatz zu halten.

Dagegen erinnern die Worte, mit denen Barnabas seine Deutung der Speisegebote beendet: „Seht, wie schön die Gesetzgebung des Moses ist“, wiederum an die ähnlichen Worte bei Aristeas (161): „Damit ist die tiefe Weisheit in Unterscheidung und Gedanken, wie wir Zweihufigkeit und Wiederkäuern auslegten, gezeigt. Dann nicht zwecklos und gedankenlos ist das Gesetz gegeben, sondern der Wahrheit wegen und um zu richtigen Grundsätzen anzuleiten“.

Schliesslich noch ein Wort über die eingefügten Para-

graphen 6—8 und die darin vorausgesetzten naturhistorischen Merkwürdigkeiten oder Wunderlichkeiten.

Der Hase ist in Lev. 11, 5, 6; Deut. 14, 7 für unrein erklärt. Man hielt ihn für einen Wiederkäufer, der keine gespaltenen Klauen hat. Überdies waren über das Geschlechtsleben des Hasen bei den Alten allerlei sonderbare Meinungen verbreitet. Er sei doppelgeschlechtig oder verändere sein Geschlecht. Unser Verfasser nimmt an, dass der Hase jedes Jahr eine neue Öffnung bekomme und dass er darum soviel Löcher habe als er Jahre alt sei. Ganz ähnlich sagt z. B. auch Plinius (H. N. VIII, 55): Archelaus autor est, quot sint corporis cavernae ad excrementa lepori, totidem esse annos aetatis. Bei der Öffnung scheint übrigens unser Verfasser an die Geschlechtsöffnung des weiblichen Hasen zu denken. Und da ihm die fortwährende Vermehrung der Öffnungen nachteilig dünkt für das Austragen der Jungen, erscheint ihm der Hase als der Typus des Kinderverderbers.

Die Hyäne wird in der Schrift nicht ausdrücklich genannt, fällt aber von selbst unter die unreinen Tiere, da sie weder wiederkäut, noch gespaltene Klauen hat und überdies zu den Fleischfressern gehört. Unser Verfasser meint, dass dieses Tier jedes Jahr sein Geschlecht ändere und bald männlich bald weiblich werde. Darum ist es der Repräsentant der Ehebrecher und — wie schon der Hase — auch der Kinderverderber. Da man bei den männlichen Hyänen in der Aftergegend eine Querspalte bemerkte, hat man das Tier bei den Alten vielfach für hermaphroditisch gehalten, obgleich schon Aristoteles und ihm nach verschiedene andere dieser Meinung widersprochen haben (cf. Aristot. de generat. anim. III, 6; hist. anim. VI, 32; Ovid, Met. XV, 408; Diod. Sic. apud Phot. Bibl. cod. 244 ed. Bekker, I, 379^a; Aelian, hist. anim. I, 25; Plin. H. N. VIII, 30 al. 44 etc.).

Was endlich das Wiesel betrifft, das Lev. 11, 29 für unrein erklärt wird, so erscheint es unserem Verfasser als Repräsentant derer, die sich widernatürlicher Unzucht schuldig machen. Das Tier soll nämlich durch den Mund empfangen. Die Ansicht, dass das Wiesel durch den Mund

empfangen und durch das Ohr gebären, findet sich auch bei Antoninus (liber II, 29) und in den Clem. Recognitionen (VIII, 25) und wird von Isidorus (Orig. XII, 3) als falsch bezeichnet. Gerade umgekehrt erklärt Aristeeas (165 cf. auch Plutarch de Is. et Os. 74), dass es durch die Ohren empfangen und durch den Mund gebären. Das letztere sagen auch Aelian (hist. anim. II, 55), Ovid (Met. IX, 323 f.) und Horapollon (Hierogl. II). Schon Aristoteles hat sich veranlasst gesehen, dieser Meinung entgegenzutreten (de generat. animal. III, 6).

In Capitel 11 sodann behandelt unser Überarbeiter die Frage, ob in alttestamentlichen Aussprüchen bereits etwas vom Wasser und Kreuz vorausgeoffenbart sei. Zunächst sei schon im Alten Testament, in erster Linie Jer. 2, 12, 13 vorausgesagt, dass Israel die Taufe, welche die Vergebung der Sünden gewährt, nicht anwenden, vielmehr anderer Taufen (Bäder und Waschungen) sich bedienen werde. Und doch habe der Herr Israel in Jes. 16, 1, 2, in Jes. 45, 2, 3 und in Jer. 33, 16 die Taufe angeboten bezw. in Aussicht gestellt. Selbst dass der Sohn Gottes die Taufe bringen sollte, sei ihm in Jes. 33, 16–18 angekündigt und auch das Wesen und der Segen dieser Taufe unter Warnung vor dem Verderben der Gottlosen in Ps. 1, 3–6 deutlich im Voraus beschrieben worden. In den Worten Ps. 1, 3: „Wer dieses thut, wird sein wie das Holz, das gepflanzt ist an den Wassergräben, welches seine Frucht geben wird zu seiner Zeit, und sein Laub wird nicht abfallen“ findet unser Verfasser deutlich Wasser und Kreuz in eins verbunden und darum legt er dem Psalmwort den Sinn unter: „Selig, die auf das Kreuz hoffend ins Wasser hinabgestiegen sind“. Werde denen, die dies thun, auch erst für die Zukunft der Lohn in Aussicht gestellt, so deuten andererseits die Worte: „Ihre Blätter werden nicht abfallen“ doch an, dass sie schon jetzt den Segen haben, dass jedes Wort, welches von ihnen ausgegangen ist in Glauben und Liebe, zur Bekehrung und zur Hoffnung sein werde für viele. Auch hier verrät unser Verfasser wieder, wie Gudemann (S. 121 f.) nachweist, deutlich seine Bekanntschaft mit

rabbinischer Schulgelehrsamkeit. Seine Deutung von Psalm 1,³ entspricht nämlich ganz der talmudischen (Succa 21^b; Abod. sar. 19^b): „Woraus geht hervor, dass sogar das gewöhnliche Gespräch der Gelehrten Aufmerksamkeit und Nachdenken verdient? Aus dem Wort der Schrift: Sein Blatt welkt nicht und alles, was er thut, ist von Erfolg“.

Den Segen der Taufe trachtet nun aber der Verfasser auf Grund der Weissagung noch weiter ins Licht zu stellen, indem er aus Zeph. 3,¹⁹ oder aus einer unbekanntem, apokryphen Schrift citirt: „Und es war das Land Jakobs berühmt über alles Land“, eine Stelle, die er deutet mit den Worten: „Das Gefäss seines Geistes verherrlicht er“. Gewöhnlich versteht man unter *σκεῦος τοῦ πνεύματος αὐτοῦ* im Anschluss an 7,³ den Leib Christi im eigentlichen Sinne. Allein in diesem Sinn passt die Stelle nicht in den Zusammenhang, denn in diesem handelt es sich, wie die weitere Ausführung zeigt, um die Wirkungen des Geistes in dem Getauften. Darauf bezieht sich auch unsere Stelle. Das Land Jakobs ist die getaufte Menschheit, die der Leib Christi ist, in welchem sein Geist wohnt und wirkt.

Dies führt dann der Verfasser näher aus mit Hilfe eines aus den zwölf ersten Versen von Ez. 47 d. h. aus der Vision von der Tempelquelle geschöpften Citats: „Und es war ein Fluss ziehend zur Rechten und es stiegen prächtige Bäume von ihm auf, und wer davon isst, wird leben in Ewigkeit“. Ausdrücklich deutet er diese Stelle auf die segensreichen Wirkungen der Taufe in den Gläubigen. Sie vergleicht er — und es mag für diese Vergleichung das *ὕδωρ ἀφείσεως* Ez. 47,⁴ (nach den LXX) von Bedeutung gewesen sein — mit jenen prächtigen Bäumen, sofern sie aus dem Taufwasser aufsteigen vom Schmutz der Sünde gereinigt, als Frucht im Herzen tragend die Furcht Gottes und die Hoffnung auf Jesus im Geist. Wer von dieser Frucht isst d. h. wer dem Zeugnis dieser Getauften Gehör schenkt und glaubt, wird leben in Ewigkeit.

In c. 12 fährt der Verfasser fort, aus der Schrift typische Hindeutungen auf das Kreuz Christi sowie auf die Erscheinung Christi als des Sohnes Gottes überhaupt aufzuzeigen.

Und zwar sieht der Verfasser zunächst in dem Prophetenwort: „Und wann wird dies vollbracht werden? Es spricht der Herr: wenn das Holz sich gesenkt hat und aufgestanden ist und wenn vom Holz Blut trieft“, einen Hinweis auf Christus und den, der gekreuzigt werden sollte. Ein Teil jener Stelle findet sich auch im 4. Esra, wo es 4, 33 und 5, 5 heisst: *Et respondi et dixi: Quomodo et quando haec? Et de ligno sanguis stillabit et lapis dabit vocem suam.* Der mittlere Teil jener Stelle fehlt indessen hier. Haben manche darum schon die Meinung ausgesprochen, dass unser Verfasser hier von einer unbekanntem apokryphen Schrift abhängig sei, so hat Rendel Harris ¹⁾ im Anschluss an le Hir (*Etudes bibliques*, I, 1869, p. 198 sq.) wahrscheinlich zu machen gesucht, dass die Esrastelle nicht mehr intakt erhalten sei und dass diese selbst wieder auf einer vom masorethischen Text abweichenden Recension von Habac. 2, 11. 12 beruhe. Wir halten das für wenig wahrscheinlich. Die Stelle stammt eher aus dem von den altchristlichen Schriftstellern mehrfach erwähnten apokryphen Jeremiabuch ²⁾. Aus ihm citirt Gregor von Nyssa (*Testim. adv. Jud.* p. 309 ed. Zakagni) genau dieselben Worte: *καὶ πάλιν· καὶ τότε ταῦτα συντελεσθήσεται, λέγει κύριος, ὅταν ξύλον ξύλων (ξύλω) κλιθῆ καὶ ἀναστῆ, [καὶ] ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξει.* Es müsste denn sein, dass der Überarbeiter des Barnabasbriefs sich die Stelle aus dem 4. Esra zurechtgemacht hat und der Verfasser des Jeremiabuchs von ihm abhängig ist.

Hierauf sucht der Verfasser zu zeigen, wie die Stellung Moses beim Kampf Israels mit Amalek (Ex. 17, 8 ff.) ebenfalls als Typus auf das Kreuz Christi aufzufassen sei. Der Geist sei es gewesen, der damals den Moses geheissen habe, ein Vorbild zu machen von dem Kreuz und von dem, der leiden sollte. Und zwar sei das geschehen, damit die Israeliten erkennen sollten, dass sie um ihrer Sünden willen dem Tod überliefert wurden und dass sie nicht gerettet

1) *The rest of the words of Baruch*, London, Clay & Sons 1889, S. 42 ff.

2) cf. Resch, *Ausserkanonische Paralleltex-te*, 2, S. 374.

werden können, wenn sie nicht auf Jesum hoffen. Denn wenn Moses die Hände ausbreitete, siegte Israel, wenn er sie sinken liess, waren sie wiederum dem Tode preisgegeben.

Im Interesse der möglichst treffenden Durchführung seines Typus hält sich der Verfasser auch in dieser Ausführung der Schrift gegenüber sehr frei. Bezeichnend sind, wie Güdemann (S. 123) geltend macht, schon die Worte: *λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωϋσέως τὸ πνεῦμα, ἵνα ποιήσῃ τύπον σταυροῦ*, die es absichtlich zweifelhaft lassen, ob es sich um einen ausdrücklichen Befehl Gottes handelt oder nicht, da die Bibel von einem derartigen Befehl nichts weiss, sondern den Moses aus eigenem Antrieb handeln lässt. Beachtenswert sind aber sodann besonders die einzelnen Abweichungen vom Schrifttext, welche sich unser Verfasser bei der Beschreibung der Stellung des Moses selbst erlaubt. Während die Schrift den Moses sitzen und die Hände erheben lässt, lässt unser Verfasser, um die Kreuzesform besser herauszubringen, den Moses stehen und die Hände ausbreiten. Ja selbst wenn er von Händen redet, weicht er in dem genannten Interesse vom ursprünglichen Wortlaut der Schrift ab, da diese den Moses nur seine Hand erheben lässt. Doch ist zu bemerken, dass die LXX bereits *χεῖρας* hat, so dass also hierin kaum eine selbständige Abweichung unseres Verfassers zu erkennen ist. Endlich ist hervorzuheben, dass unser Verfasser den Moses nicht mit der Schrift auf einem Hügel (also abseits vom Kampfe), sondern auf einem Schildhügel stehen lässt, weil Moses als Typus des Kreuzes inmitten des Kampfes stehen muss.

In einem kurzen Anhang zu dieser Ausführung wird die Stelle Jes. 65,² citirt, die gleichfalls einen Hinweis auf das Kreuz Christi enthalten soll.

Das Kreuz Christi hat nun aber nach unserem Verfasser einen besonders ausgezeichneten Typus in der ehernen Schlange (Num. 21,⁶ ff.), die Moses in der Wüste aufrichtete, zur Zeit da Israel dahingerafft wurde. Und zwar habe er den Israeliten damit vorbildlich zeigen wollen, dass

Jesus leiden müsse, aber auch lebendig machen werde, obwohl sie meinen werden, ihn am Zeichen d. h. am Kreuz vernichtet zu haben. Wie einst die Übertretung durch die Schlange in Eva zu Stand gekommen sei (Gen. 3), so habe nämlich der Herr die Israeliten durch allerlei Schlangen beissen und töten lassen, um sie zu überführen, dass sie um ihrer Übertretung willen der Drangsal des Todes überliefert werden. Da habe Moses trotz seines Gebots: „Ihr sollt kein Gegossenes noch Geschnitztes zum Gott haben“ (Deut. 17, 15), in der Absicht, einen Typus auf Jesus zu zeigen, eine eiserne Schlange gemacht, sie an einem Balken befestigt und das Volk zusammengerufen. Und als nun die Israeliten Moses baten, für sie durch Opfer und Fürbitte Heilung bei Gott zu erwirken, da habe er sie aufgefordert, zu der auf das Holz gelegten Schlange zu kommen, in der gläubigen Hoffnung, dass sie, obgleich tot, wieder lebendig machen könne. Und so sei es auch geschehen. Hierin zeige sich wieder die Herrlichkeit Jesu, in dem und zu dem alles sei.

Besonders bemerkenswerte Abweichungen gegenüber der biblischen Erzählung liegen in diesem Fall in der Darstellung des Barnabasbriefs nicht vor. Nur das fällt auf, dass nach dem Barnabasbrief Moses das Volk durch besondere Ankündigung zusammenerufen lässt, während es nach der Schrift von selbst zusammengekommen ist. Dies hängt damit zusammen, dass unser Verfasser den Moses nicht erst auf die Bitten des Volkes hin seinen Plan fassen lassen, sondern dass er ihn die Absicht schon zuvor muss haben lassen. In dem *πάντα ὄφιν* will Güdemann (S. 125) eine enge Anlehnung an den hebräischen Urtext bemerken, sofern diese Worte (allerlei Schlangen) jene doppelte Bezeichnung der Schrift für Schlangen *נחשים השרפים* (Num. 21, 6) zum Ausdruck bringen wollen, während die LXX *τοὺς ὄφεις τοὺς θανατοῦντας* haben.

Zu den beiden unmittelbar hintereinander als Typen auf das Kreuz Christi verwendeten Erzählungen von der Stellung Mosis im Kampf mit Amalek und von der Aufrichtung der Schlange bemerkt Güdemann (S. 122), dass bereits die

Mischna Rosch Hasch. 3, 8 (vgl. Mechiltha z. St.) die von Barnabas angeführten Stellen zusammenstellt, in derselben Reihenfolge und mit ähnlicher symbolischer Deutung. Die Mischna laute in der Übersetzung: „Es heisst: Und es war, wenn Moses seine Hand erhob, so obsiegte Israel. Führten oder entschieden denn die Hände Moses den Krieg? Die Schrift will vielmehr sagen: solange Israel nach oben schaute und die Herzen seinem Vater im Himmel unterwarf, obsiegte es, wo nicht, unterlag es. Ebenso heisst es: Mache dir eine Schlange und setze sie auf eine Stange und es wird sein, wenn Einer, der gebissen worden, sie ansehen wird, so wird er gesund werden. Tötete denn etwa die Schlange oder machte sie gesund? Sondern die Schrift will sagen: Wenn Israel nach oben schaute und die Herzen seinem Vater im Himmel unterwarf, ward es gesund, wo nicht, vergieng es“. Güdemann (S. 123) macht dabei noch besonders darauf aufmerksam, dass schon die Hagada den Nachdruck auf den Glauben legt. Und da die Hagada harmlos und die Mischna namenlos sei und damit für ihr hohes Alter zeuge, so habe Barnabas offenbar im Gegensatz zur Hagada jene biblischen Erzählungen christologisch gedeutet.

Hatte unser Verfasser es schon bisher, besonders bei der Besprechung des Typus der ehernen Schlange, nebenbei auf einen Beweis für die Gottessohnschaft Jesu abgesehen, so geht er nun darauf direkt aus im letzten Teil von c. 12. Hier sucht er aus dem alten Testament typische Hinweise beizubringen auf Jesus als den Gottessohn. Dass Moses dem Sohne Nuns, der ein Prophet war, den Namen Jesus gab, (Num. 13, 16. 17), geschah lediglich deshalb, damit alles Volk vernehme, dass der Vater (in ihm) alles über seinen Sohn Jesus offenbare. Wenn daher Moses zu Jesus, dem Sohn Nuns, als er ihn als Kundschafter des Lands aussandte, sage: Nimm ein Buch in deine Hände und schreibe, was der Herr sagt, dass der Sohn Gottes in den letzten Tagen das ganze Haus Amalek von der Wurzel ausrotten wird (Ex. 17, 14), so beziehe sich das auf Jesus, der hier nicht als Menschensohn, sondern als Gottessohn und doch durch

seinen (menschlichen) Typus als „im Fleisch“ erscheinend geoffenbart werde.

Die typische Beziehung von Jesus oder Josua, dem Sohn Nuns, auf Jesus Christus ist nach unserem Verfasser darin begründet, dass Josua Prophet und darum in seiner ganzen Person, in seinem Namen und seiner menschlichen Erscheinung ein prophetischer Hinweis auf die Zukunft, eine Vorausdarstellung einer künftigen Persönlichkeit ist, die dann Niemand anders als Jesus Christus sein kann. Auf dieser Grundlage versteht es sich dann von selbst, dass auch die Prophezeiung, die dem Josua gegeben wird, dass nämlich das ganze Haus Amalek von der Wurzel ausgerottet werden soll, sich auf Jesus Christus bezieht. Diese Weissagung über Amalek ist aber insofern erfüllt in Christus, als die späteren Juden mit dem Namen Amaleks, ihres ersten und beständigen Feindes, auch den Teufel, die alte Schlange bezeichneten. Sammael, das Haupt der bösen Geister, heisst die Schale Amaleks oder auch die Kraft Amaleks. Beide sind geradezu identisch (cf. Müller nach Eisenmenger I, 646. 826. 841). Auch in dieser typologischen Darlegung verfährt unser Verfasser sehr willkürlich mit den biblischen Berichten. Vor allem werden die Erzählungen Num. 13, 16 f. und Ex. 17, 13–16 von ihm combinirt. Und in der letzteren sehr frei wiedergegebenen Stelle sind überdies die Worte *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* von unserem Verfasser auf eigene Faust eingeschmuggelt.

Die Beweisführung für die Gottessohnschaft Christi wird nun aber noch weiter fortgesetzt. Christum bloss als Davids Sohn aufzufassen, sei eine sündhafte Verirrung, und da David dieselbe im Voraus befürchtet habe, habe er ihn in Ps. 109, 1 (LXX) deutlich als Herrn und Gottessohn bezeichnet. Auch Jes. 45, 1 wird dafür angeführt, doch scheint dies eine spätere ergänzende Zuthat zu sein, da durch das Jesajacitat der Zusammenhang unterbrochen wird, während die Schlussworte (*ἴδε, πῶς Δαυίδ* etc.) unmittelbar an das Citat aus Ps. 109, 1 sich anschliessen.

1) In Jes. 45, 1 bietet unser Text statt *τῷ χριστῷ μου κύρω* vielmehr *τῷ χριστῷ μου κυρίῳ*, eine Lesart, die später auch bei Tertullian und Cyprian gefunden wird.

In c. 13 sucht der Verfasser nachzuweisen, wie bereits im alten Testament im Voraus geoffenbart sei, dass nicht die Juden, sondern die Christen den Bund erben werden, und wie dies namentlich in der Bevorzugung Jakobs vor Esau und Ephraims vor Manasse typisch sich darstelle. So verwertet er denn zunächst die Erzählung Gen. 25, 21 ff. von der Schwangerschaft Rebekkas und von dem Wort, das der Herr auf ihre Frage an sie gerichtet hat: „Zwei Nationen sind in deinem Leibe, zwei Völker in deinem Mutterschosse, und ein Volk wird das andere überwältigen und das ältere wird dem jüngeren dienen“. Historisch geht das angeführte Wort auf die Bezwingung Edoms durch David. Unser Verfasser deutet es gerade umgekehrt zu Ungunsten der Juden. Nach seiner Ansicht kann sich das Wort, namentlich wenn man bedenke, wer Isaak und Rebekka waren, d. h. dass sie zu den Patriarchen gehörten, zu welchen die Verheissung geschah, nur auf die Überflügelung der Juden durch die Christen beziehen.

Für den zweiten Typus verwertet unser Verfasser frei und abgekürzt die Erzählung von der Segnung Ephraims und Manasses durch Jakob Gen. 48, 9—17. Historisch bezieht sich dieselbe auf die grosse Rolle, die Ephraim später in dem oft geradezu Ephraim genannten Reich Israel spielt. Nach unserem Verfasser dagegen soll die Erzählung den Sieg des Christentums über das Judentum darstellen und zwar noch deutlicher als jene erste Erzählung. Deutlicher ist hier die Sache allerdings durch die ostentative Kreuzung der Hände Jakobs, durch die er den Erstgeburtsegens absichtlich dem jüngeren statt dem älteren Sohn Josephs zukommen lässt, aber das Wort, das Jakob dabei gesprochen: „sein jüngerer Bruder wird grösser sein als er“ reicht an Schärfe und Bestimmtheit doch nicht heran an das Wort, das Gott zu Rebekka geredet hat: „der ältere wird dem jüngeren dienen“. Dies scheint auch unser Verfasser gefühlt zu haben und darum hat er das letztere Wort an der Stelle des zuerstgenannten auch in die Erzählung vom Segen Jakobs aufgenommen.

Die Erzählungen aus dem Leben von zweien der Patriar-

chen führen den Verfasser zuletzt auch noch auf den dritten bzw. ersten, auf Abraham. Die Erkenntnis, dass schon im Alten Testament die Christen als Erben des Bundes bezeichnet seien, werde, meint unser Verfasser, eine vollkommene sein, wenn sich nachweisen lasse, dass sich diese Offenbarung nicht bloss bei Isaak und Jakob, sondern sogar schon bei Abraham finde. Das sei aber der Fall, denn Gen. 17,⁵ (15, 6) werde der glaubensgerechte Abraham als Vater der Heiden bezeichnet, die in der Vorhaut dem Herrn glauben. Die Worte *δι' ἀκροβυστίας τῷ κυρίῳ* sind von unserem Verfasser der alttestamentlichen Stelle frei hinzugefügt, ohne Zweifel im Anschluss an Rom. 4, 11 (*δι' ἀκροβυστίας*).

In c. 14 haben wir, wie bereits gezeigt wurde, eine Wiederholung, zugleich aber auch eine Erweiterung von 4, 6—8; 5, 1. 2. Diese Wiederholung erklärt sich aus dem Zusammenhang von c. 14 mit dem vorhergehenden c. 13. Hatte der Verfasser in c. 13 gezeigt, wie schon im alten Testament der Übergang des Bundes von den Juden auf die Christen vorausgeoffenbart sei, so benützt er nun jene Ausführung in c. 4, um damit in c. 14 den Einwand zu widerlegen, wie denn dieser Übergang mit der den Juden gegebenen Verheissung in Einklang gebracht werden könne. Die Antwort lautet: Gott hat den Bund an Moses gegeben, aber die Juden waren um ihrer Sünden willen nicht würdig, ihn zu empfangen. Als Moses vom Herrn vom Berg geschickt wurde der gegossenen Bilder wegen, die das Volk sich gemacht hatte, warf er die Tafeln aus den Händen und zerbrochen waren die Tafeln des Bundes des Herrn. Nun macht aber der Verfasser von c. 14, und darin besteht wesentlich das Neue von c. 14 gegenüber c. 4, noch besonders aufmerksam auf den Unterschied der Vermittlung, der Form, der Bestimmung und Wirkung des neutestamentlichen Bundes gegenüber dem alttestamentlichen. Moses hatte einst den Bund als blosser Diener empfangen, uns Christen dagegen hat der Herr selbst zum Bundesvolk gemacht, indem er für uns litt. War der alttestamentliche Bund ferner ein Bund der Tafeln, so ist

der neutestamentliche ein Bund in den Menschen durchs Wort. Und endlich wenn der alttestamentliche Bund für die Juden bestimmt war, so sollten durch die Erscheinung Christi die Juden, die ihn verwarfen und kreuzigten, zum vollen Maass der Sünde gebracht, dagegen zum heiligen Volk des Bundes diejenigen erkaufte und bereitet werden, die dem Tod, der Gottlosigkeit, der Finsternis anheimgefallen waren d. h. die Heiden, wie schon Jes. 42, 6. 7; 49, 6. 7; 61, 1. 2 vorausgeoffenbart ist.

In Capitel 15 stammen von der Hand des Überarbeiters die Paragraphen 4—6^a sowie 8 und 9. Der ursprüngliche Verfasser hatte in § 3 Gen. 2, 2 citirt. Dies gibt dem Überarbeiter Anlass, das, was in dieser Schriftstelle von den 6 Schöpfungstagen und von der Ruhe des Herrn am 7. Tage gesagt ist, allegorisch zu deuten. Dabei geht er davon aus, dass bei Gott ein Tag 1000 Jahre bedeute. Das war ein den Juden geläufiger Gedanke (cf. Buch der Jubiläen 4, 30). Seine Wurzel hat derselbe in Ps. 90 (89), 4 und auf dieser Stelle beruht dann auch das folgende Citat: „Siehe ein Tag des Herrn wird wie 1000 Jahre sein“. Von hier aus nimmt sich unser Überarbeiter das Recht, das Sechstageswerk der Schöpfung auf den 6000 Jahre währenden Weltlauf zu deuten und das Ruhem am 7. Tage auf den Abschluss dieser Weltperiode, wenn Gottes Sohn kommen, der Zeit des Ungerechten ein Ende machen, die Gottlosen richten und Sonne, Mond und Sterne verändern wird. Nun hatte aber der Überarbeiter weiter mit der Thatsache zu rechnen, dass die Christen den achten Tag festlich begehen. Wie er die sechs Wochentage auf die sechstausendjährige Weltperiode und den siebenten Tag auf den künftigen Abschluss des Weltlaufs bezieht, so muss er nun auch dem achten Tag eine solche Beziehung auf die Zukunft geben. Er deutet den achten Tag auf die neue Welt, zu welcher der im Gegensatz zum jüdischen Sabbat von Gott erwählte künftige Ruhetag den Anfang oder die Einleitung bildet. Dadurch bekommt die von den Christen begangene Feier des achten Tages, die schon durch die Erinnerung an des Herrn Auferstehung und Himmelfahrt gerechtfertigt ist, eine tiefe Begründung.

In Capitel 16 sind auf unsern Überarbeiter zurückzuführen die Paragraphen 3 und 4. Darin wird frei nach der LXX die Weissagung Jes. 49, 17 citirt: „Siehe, die diesen Tempel abgebrochen haben, werden ihn selber aufbauen“. Diese Weissagung geht, wie unser Verfasser behauptet, nunmehr in Erfüllung. Nachdem der Tempel im Krieg von den Feinden zerstört worden, werden jetzt die Diener der Feinde selbst ihn wiederbauen. Der auf das Citat aus Jes. 49, 17 folgende Text ist nicht gleichmässig überliefert. Der gewöhnliche Text lautet: *γίνεται. διὰ γὰρ τὸ πολεμεῖν αὐτοὺς καθρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. νῦν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρεταὶ ἀνοικοδομήσουσιν αὐτόν.* Der Constantinopolitanus (C) lässt *γίνεται* weg. Der Sinaiticus (S) thut dasselbe und liest ferner: *νῦν καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρεταὶ ἀνοικοδομήσωσιν αὐτόν.* Das auch durch den Lateiner (fiet) bezeugte *γίνεται* des gewöhnlichen griechischen Textes ist ohne Zweifel ursprünglich. Ohne dasselbe hat ja auch die ganze Anführung von Jes. 49, 17 keinen rechten Sinn. Denn dem Verfasser kanns ja nur darum zu thun sein, zu zeigen, dass diese Weissagung nunmehr in Erfüllung geht. Die Auslassung von *γίνεται* in C und S beruht offenbar auf Absicht und Überlegung. Die beiden zuletzt genannten Zeugen denken an einen Wiederaufbau des Tempels als eines jüdischen, und da ein solcher Wiederaufbau nie erfolgt ist, streichen sie das ihnen unbegreifliche *γίνεται*. Und in diesem Gedankengang weiterschreitend fügt S im folgenden Text zwischen *νῦν* und *αὐτοὶ* noch *καὶ* ein, da er beim Wiederaufbau des jüdischen Tempels nicht bloss die Diener der Feinde, sondern auch die Juden selbst glaubt beteiligt denken zu müssen. Die Veränderung von *ἀνοικοδομήσουσιν* in *ἀνοικοδομήσωσιν* hängt wohl damit zusammen, dass das Futurum für S noch eine viel zu bestimmte Erwartung ausdrückt.

Unser Verfasser sagt also, dass der Wiederaufbau des Tempels durch die Diener der Feinde nunmehr geschieht oder unmittelbar bevorsteht. Es liegt nahe, diese Erwartung des Verfassers mit den Ereignissen der Jahre 130—132 in Zusammenhang zu bringen. Als Hadrian, erzählt Dio

Cassius 69, 12, zu Jerusalem eine eigene Stadt an Stelle der zerstörten gründete, welche er Aelia Capitolina nannte, und an der Stelle des Tempels ihres Gottes einen andern Tempel für Zeus errichtete, da erhob sich ein grosser und langwieriger Krieg. Denn die Juden hielten es für einen Gräuel, dass Fremde in ihrer Stadt sich ansiedelten und fremde Heiligtümer in ihr gegründet wurden. Und zwar hätten sich die Juden zunächst ruhig verhalten, solange Hadrian in Aegypten und Syrien weilte, dann aber erhoben, nachdem Hadrian diese Gegenden verlassen hatte. Im Jahr 130 ist Hadrian in Syrien gewesen, im November desselben Jahrs in Aegypten, darauf im Jahr 131 wieder in Syrien. Bei seiner Anwesenheit in Palästina im Jahr 130 scheint Hadrian den Befehl zum Wiederaufbau der Stadt gegeben zu haben. Schürer¹⁾ und Harnack²⁾ meinen nun in der Erzählung des Dio Cassius den Schlüssel zur Erklärung von Barn. 16, 3. 4 gefunden zu haben. Der da erwartete Neubau des Tempels beziehe sich auf den von Hadrian geplanten Tempel des Zeus, und wenn bei Barnabas von den Dienern der Feinde die Rede sei, die den Tempel wiederbauen, so erklärt sich das nach Harnack daraus, dass er die heidnischen Werkleute bereits an der Arbeit sehe. Der Verfasser von Barn. 16, 3. 4 habe also, da er den jüdischen Aufstand noch nicht kenne, die Situation der Jahre 130/131 p. Chr. im Auge. Und dies ist nach Harnack, der die chronologischen Andeutungen in c. 4 für unerklärbar hält, als das Datum der Entstehung des Barnabasbriefes anzusehen.

So gewiss Harnack sich in dieser Annahme täuscht, sofern Barn. 16, 3. 4 eine Interpolation und Barn. 4, 4. 5 nicht unerklärbar ist, so gewiss ist die Weise, wie Schürer und Harnack Barn. 16, 3. 4 einfach mit Hilfe jener Erzählung des Dio Cassius erklären wollen, nicht unbedenklich. Wir wollen allerdings gegen den Bericht des Dio Cassius keineswegs den des Spartian (Hadr. 14) ausspielen, der behauptet, dass der Aufstand der Juden unter Hadrian

1) Gesch. des jüd. Volkes etc. 2. A. I, S. 563 ff.

2) Chronologie der althebr. Lit. I, S. 423 ff.

durch das Verbot der Beschneidung veranlasst worden sei. Beide Nachrichten könnten ja nebeneinander richtig sein. Doch haben wir noch andere Berichte, die beachtet werden müssen, und darunter steht obenan die Erzählung des Epiphanius (*de mensuris et ponderibus* § 14).

In der letzteren werden allerdings zwei Besuche des Kaisers Hadrian in Jerusalem mit einander vermengt. Aber sie sind leicht von einander zu scheiden. Der erste fällt ins 47. Jahr nach der Zerstörung Jerusalems, also ins Jahr 117. Damals hat Hadrian zum ersten Mal die verwüstete Stadt in Augenschein genommen. Der zweite Besuch, bei dem Hadrian den Befehl zum Wiederaufbau der Stadt, doch nicht des Tempels gegeben und den Aquila mit der Leitung der Arbeiten beauftragt hat, kann kein anderer sein als der im Jahr 130. Denn Hadrian reist dabei von Rom über Syrien nach Aegypten. Auch die Erwähnung des Aquila weist auf diesen Zeitpunkt, da Epiphanius selbst die Blütezeit des letzteren zum 12. Jahr Hadrians vermerkt.

Was für einen Plan hat nun aber Hadrian nach Epiphanius bei der im Jahr 130 angeordneten Restauration Jerusalems gehabt? Dass der bekannte jüdische Proselyt und Bibelübersetzer Aquila mit der Leitung der Restauration Jerusalems beauftragt wird, ist eine offenbare Rücksichtnahme auf die Juden und beweist, dass Hadrian damals an die Wiederherstellung Jerusalems als einer vorzüglich mit Juden wieder zu bevölkernden Stadt gedacht hat. Den Plan, an der Stelle des jüdischen Tempels einen Tempel des Zeus zu errichten, kann darum Hadrian damals unmöglich gehabt haben. Freilich eine nationale Hochburg des Judentums sollte die Stadt auch nicht wieder werden. Statt Jerusalem sollte sie Aelia heissen und der Tempel selbst sollte nicht wieder gebaut werden. Allein gerade in dieser Halbheit lag die schwache Seite von Hadrians Plan und der Anlass zu neuen Verwicklungen. Wurde die Stadt Jerusalem wieder gebaut und wesentlich mit Juden bevölkert, so musste dies ganz natürlich unter den letzteren weitergehende Hoffnungen und Bestrebungen in Bezug auf die Wiederaufrichtung auch des Tempels erwecken. Trat

die heidnische Regierung dem entgegen, so konnte der Aufstand nicht ausbleiben.

Dass die Sache in der That so gegangen ist, zeigen die andern Berichte, die wir noch besitzen. Das *Chronicon paschale* ¹⁾ allerdings, das auch bezüglich der Zeit (Jahr 119 p. Chr.) in Verwirrung ist, geht entschieden zu weit, wenn es den Tempel bereits gebaut sein und von Hadrian wieder zerstört werden lässt. Durchaus glaubhaft sind dagegen die Mitteilungen von Chrysostomus ²⁾, Georgius Cedrenus ³⁾ und Nicephorus Callistus ⁴⁾, dass der Aufstand der Juden unter Hadrian mit ihrem Versuch den Tempel zu bauen und mit der Vereitelung dieses Versuchs durch Hadrian zusammengehängt habe. Hiezu stimmt auch die Erzählung, die wir im *Midrasch Bereschith Rabba* (c. 64) finden. Danach hätte in den Tagen des R. Josua ben Chananja d. h. unter Hadrian die heidnische Regierung den Tempelbau verfügt. Doch hätten die Samaritaner dies zu hintertreiben gesucht, mit dem Erfolg, dass die Erlaubnis zwar nicht zurückgenommen, aber angeordnet worden sei, dass der Tempel nicht mehr ganz auf der Stelle des alten erbaut werden dürfe. Die Juden, die sich den Bau damit unmöglich gemacht sahen, hätten sich nun im Thal Beth-Rimmon zusammengerottet. Da habe sie R. Josua beschwichtigt, indem er ihnen die Fabel vom Storchen erzählte, der froh sein musste, seinen Kopf aus dem Rachen des Löwen gezogen zu haben. So sollten auch sie froh sein, unter einer heidnischen Regierung im Frieden leben zu können. Auch dieser Überlieferung liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass Hadrian Jerusalem zunächst als eine wesentlich mit Juden zu bevölkernde Stadt wiederherstellen wollte, woran sich natürlich die Erwartung knüpfte, dass auch der Tempel selbst wiederaufgerichtet werden sollte. Dies wird ebenso wie der Versuch des R. Josua, die enttäuschten Juden zu beschwichtigen, für durchaus histo-

1) Ed. Dindorf, I, 474.

2) *Orat. adv. Judaeos* V, 10.

3) Ed. Bekker, I, 437.

4) *Eccl. hist.* III, 24.

risch -zu halten sein, wenn auch die Annahme, dass der Tempelbau zuerst erlaubt, dann auf Betreiben der Samaritaner indirekt unmöglich gemacht worden sei, nur spätere jüdische Vorstellung ist.

Eine Bestätigung für unsere Auffassung der Sache liefert endlich Eusebius (h. e. IV, 6), sofern nach ihm die Bevölkerung Jerusalems mit Heiden und die Gründung einer heidnischen Stadt erst stattfand, nachdem Jerusalem durch den Aufstand seine früheren Bewohner verloren hatte und durch einen Befehl Hadrians den Juden das Betreten der Umgegend Jerusalems verboten worden war. Hieraus ergibt sich, dass Dio Cassius als Grund des Aufstands Dinge nennt, die thatsächlich Folge des Aufstands waren, und dass auch das von Spartian genannte Verbot der Beschneidung nur eine Maassnahme gegen die bereits rebellischen Juden gewesen sein kann. Anfänglich muss, wie sich indirekt auch aus Eusebius folgern lässt, Hadrians Plan gewesen sein, die wiederherzustellende Stadt wesentlich mit Juden zu bevölkern.

Erst auf Grund dieser Ergebnisse wird nun aber auch die Mitteilung in Barn. 16, 3. 4 recht verständlich. Denn wenn hier gesagt wird, dass der von den Feinden zerstörte jüdische Tempel nunmehr von den Dienern der Feinde wiederaufgebaut werden soll, so denkt sich der Verfasser den wiederaufzubauenden Tempel nicht, wie Schürer und Harnack meinen, als einen heidnischen, sondern als einen jüdischen. Der zerstörte und der wiederaufzubauende Tempel werden als unmittelbar identisch vorgestellt. Wäre der neue Tempel, den der Verfasser im Auge hat, im Gegensatz zum alten jüdischen Tempel ein heidnischer gewesen, so hätte er nicht so reden können, wie er thut. Er hätte dann den Unterschied deutlich gemacht und sicherlich auch nicht verfehlt, den Gräuel, der begangen werden soll, gebührend hervorzuheben. Der Verfasser von Barn. 16, 3. 4 kennt also offenbar den Plan Hadrians, Jerusalem und zwar als eine Stadt mit wesentlich jüdischer Bevölkerung wiederherzustellen, und ist der Meinung, dass dieser Plan auch den Wiederaufbau des Tempels in sich schliesse. Und wenn der

Verfasser von Barn. 16, 3. 4 sagt, dass der Tempel durch die Diener der Feinde wieder aufgebaut werden soll, so fällt auf diese scheinbar so sonderbare Ausdrucksweise gerade vom Bericht des Epiphanius aus ein helles Licht. Unser Verfasser denkt dabei offenbar an Aquila, den Hadrian mit der Restauration Jerusalems beauftragt hatte, und an dessen Gehilfen. Ist Aquila auch ein jüdischer Proselyt, er handelt doch im Auftrag der Feinde d. h. der heidnischen Regierung und daran haftet im Sinn unseres Verfassers von vornherein ein Mackel. Die Stelle Barn. 16, 3. 4 muss also geschrieben sein im Jahr 130 oder kurz darauf, ehe im Jahr 132/3 (Eus. Chron.) der jüdische Aufstand ausbrach, von dem der Verfasser noch keine Kenntnis hat. Vielleicht hat man an die Zeit zu denken, da Hadrian von Syrien nach Aegypten kam und hier die Nachricht von der geplanten Restauration Jerusalems sich verbreitete.

2. STANDPUNKT UND GLAUBE DES ÜBERARBEITERS.

Der ursprüngliche Briefschreiber hatte im Alten Testament einen Unterschied statuirt zwischen Gesetz und Propheten. Indem er sich auf den Standpunkt der letzteren stellte, ergab sich ihm, dass das Alte Testament einesteils, und zwar speciell in seinem Ceremonialgesetz, von dem redet, was vergangen und abgethan ist, andernteils, speciell in den Propheten, von dem, was für die Gegenwart Giltigkeit hat oder was die Zukunft bringen soll. So hatte der ursprüngliche Briefschreiber darthun können, dass die wesentlichen religiösen Institutionen des Judentums: Opfer, Fasten, Bund, Beschneidung, Sabbat, Tempel schon im Alten Testament als abgethan und verurteilt erscheinen, während darin gerade das als fortdauernd gültig geoffenbart ist, was nun in der freien, sittlichen Religion des Christentums sich erfüllt hat. Der Überarbeiter will nun allerdings auch wie der ursprüngliche Briefschreiber den Judaismus bestreiten und zeigen, dass das Alte Testament dem specifisch christlichen Heilsglauben an den in Jesus erschienenen Gottessohn und seine am Kreuz vollbrachte Erlösung nicht

nur nicht im Wege steht, dass es vielmehr gerade im Gegensatz zum Judentum ein Zeuge ist für die Wahrheit und Superiorität des Christentums, sofern darin das Christentum mit allen seinen besonderen Glaubenselementen vorausgeoffenbart ist. Aber der Überarbeiter will seinen Zweck nicht mit den Mitteln des ursprünglichen Briefschreibers erreichen. Er stellt sich hinsichtlich der Beurteilung und Verwertung des Alten Testaments nicht auf denselben Standpunkt wie der ursprüngliche Briefschreiber, sondern sucht den letzteren in dieser Hinsicht zu korrigieren. Ihm ist das ganze Alte Testament gleichmässig und unterschiedslos fortdauernd gültige, auf das Christentum hinweisende und dasselbe bestätigende Offenbarung. Auch die gesetzlichen Vorschriften, die sich nach dem ursprünglichen Briefschreiber nur auf abrogirte, dem Willen Gottes widersprechende jüdische Institutionen beziehen, machen davon keine Ausnahme, wenn man sie nur richtig versteht.

Der Absicht, die Stellungnahme des ursprünglichen Briefschreibers zu korrigieren, ist schon der Zusatz in 1,6 entsprungen, indem hier die in der alttestamentlichen Offenbarung gemachte dreifache Unterscheidung zwischen dem, was vergangen und abgethan, und dem, was für die Gegenwart gültig ist oder in der Zukunft sich verwirklichen soll, ersetzt wird durch die Unterscheidung von drei Momenten des religiösen Lebens.

Wie der Überarbeiter selbst dem ursprünglichen Verfasser gegenüber das Alte Testament seinem ganzen Umfang und Inhalt nach als für die Gegenwart gültige Offenbarung zur Geltung bringen will, zeigt sich an seinen weiteren Zuthaten. Allerdings wiederholt er in c. 14 die bereits vom ursprünglichen Briefschreiber ausgesprochene Behauptung, dass der jüdische Bund schon am Sinai zertrümmert worden sei. Aber diese Vorstellung entsprach ja seinem christlichen Standpunkt und konnte von ihm ruhig acceptirt werden, weil sie durch die alttestamentliche Erzählung selbst gerechtfertigt schien. Desto deutlicher tritt sein eigener, vom ursprünglichen Briefschreiber abweichender Standpunkt ans Licht in den c. c. 7—10. Vom Standpunkt des ursprüng-

lichen Briefschreibers aus würden die Riten des Versöhnungstages, das Opfer der roten Kuh, die mosaischen Speisegesetze gleichmässig zu betrachten sein als etwas, was nie und nimmer dem Willen Gottes entsprochen hat. Der ursprüngliche Briefschreiber würde darin eine Verirrung oder böswillige Verkehrung des Willens Gottes erblickt haben. Der Überarbeiter dagegen wagt nicht so über das alttestamentliche Gesetz zu urteilen. Die Riten des Versöhnungstages, das Opfer der roten Kuh und die mosaischen Speisegesetze sind allerdings von Gott bzw. Moses verordnet worden, aber sie sind nicht buchstäblich, sondern allegorisch-typisch bzw. geistlich aufzufassen, jene als vorausgeoffenbarte Hinweise auf das Leiden, das Evangelium und das Reich Jesu, diese als moralische Gebote, die auch im Christentum, ja gerade hier ihre Geltung haben. Die typologische und allegorische Methode also ist es, die dem Überarbeiter über die Schwierigkeiten hinweghilft und es ihm möglich macht, auch über das alttestamentliche Gesetz mit seinen cultischen und rituellen Bestandteilen nicht so scharf ablehnend zu urteilen, wie der ursprüngliche Briefschreiber, vielmehr ihnen eine bleibende religiöse Bedeutung zuzuerkennen. Mit diesem Recept weiss er auch in c. 9 die Ehrenrettung Abrahams zu bewerkstelligen, dessen Beschneidungsübung vom Standpunkt des ursprünglichen Briefschreibers aus eben auch als eine unter dem Einfluss der Verleitung seitens eines bösen Engels begangene Verirrung zu betrachten wäre. Auch hier führt die Anwendung allegorisch-gematrischer Kunst zu dem Resultat, dass die von Abraham an seinen 318 Knechten geübte Beschneidung eine deutliche Bezugnahme auf Christus und sein Kreuz verrät und darum als völlig gerechtfertigt erscheint. Diese allegorisch-typologische Methode ist es, die der Überarbeiter durchgehend zur Anwendung bringt und mit deren Hilfe es ihm gelingt, das Alte Testament völlig zu christianisiren, d. h. aus allen möglichen alttestamentlichen Aussprüchen und Geboten alle möglichen christlichen Glaubenssätze und Glaubenshoffnungen herauszupressen. Die Fleischwerdung, das Leiden, die Auferstehung des

Gottessohnes, die Wiedergeburt, das Kreuz Christi, die Taufe, den Vorrang des Christenvolks vor Israel, in gewissem Sinn selbst den Sonntag, alles das findet der Überarbeiter im Alten Testament vorausgeoffenbart und gerade in der Erkenntnis davon besteht nach ihm die wahre Gnosis (cf. 6, 9; 9, 8; 13, 7). Dem ursprünglichen Briefschreiber ist diese Methode noch völlig fremd. Allerdings kommt es auch ihm auf Gnosis an (1, 5. 7), aber diese Gnosis besteht nur darin, dass man mit Hilfe der prophetischen Offenbarung des Alten Testaments in dem letzteren unterscheiden lernt zwischen dem, was dem Willen Gottes widerspricht und abgethan ist, und dem, was als der wirkliche Gotteswille bleibend giltig ist.

Ein ebenso deutlicher und scharfer Unterschied zwischen dem ursprünglichen Briefschreiber und dem Überarbeiter tritt zu Tage, wenn wir auf ihren dogmatischen Standpunkt achten. Jener redet nie vom Sohne Gottes, sondern mit Vorliebe von dem geliebten Jesus, dem Gott ein Volk bereitet hat. Dieser einfachen, in der Linie der theokratischen Messiasvorstellung liegenden Auffassung tritt beim Überarbeiter eine ganz andere gegenüber von wesentlich speculativer Art. Christus ist hier der praeexistente Sohn Gottes, der Herr der ganzen Welt, zu dem Gott schon bei der Grundlegung der Welt gesprochen hat: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis“ (5, 5. 6). Die Offenbarung im Alten Testament bezieht sich darum nicht bloss auf ihn, sondern sie geht auch von ihm aus. Er ist ihr Urheber und Vermittler. Die Propheten haben von ihm geweissagt vermöge der von ihm dazu erhaltenen Gnade (5, 6). Denn er ist ja der, in dem und zu dem alles ist (12, 7). Dieser wesentliche Sohn Gottes ist dann auch im Fleische erschienen. Aber von einer eigentlichen Menschwerdung ist dabei keine Rede. Der Sohn Gottes hat das Fleisch lediglich als Hülle angenommen. Denn die Menschen hätten sonst nie gesund und lebend seinen Anblick ertragen können, da sie schon nach der Sonne, die einmal aufhören wird und nur das Werk seiner Hände ist, nicht mit offenem Auge zu schauen ver-

mögen (5, 10. 11). Die Meinung, dass der im Fleisch Erschienene ein Menschensohn sei, wird darum auch von unserem Überarbeiter ausdrücklich und mit Entschiedenheit abgelehnt. Christus ist kein Menschensohn, auch nicht Davidssohn, er ist Gottessohn (12, 10. 11; 7, 9) mit der diesem zukommenden Herrlichkeit (12, 7). Freilich ist der Eintritt des Gottessohnes ins Fleisch und namentlich auch sein Leiden eine Lehre, der schwerwiegende Bedenken entgegenstehen, von denen der ursprüngliche Briefschreiber noch gar keine Ahnung hat. Der Überarbeiter kennt diese Bedenken und gibt sich alle Mühe, sie zu widerlegen.

Wenn der Gottessohn zu den Menschen kommen sollte, musste er im Fleische kommen, weil ja sonst, wie bereits bemerkt, die Menschen seinen Anblick nicht hätten ertragen können. Dass er aber im Fleisch kommen sollte, hat schon die Schrift, haben speciell die Propheten vorausgeoffenbart (5, 6; 12, 10). Auch war das Kommen des Gottessohnes im Fleisch die notwendige Vorbedingung für das von ihm zu verrichtende Heilswerk (5, 6. 10). Überdies aber hat der im Fleisch Erschienene nicht bloss durch seine Auferstehung in der Kraft Gottes (6, 1–5), sondern auch schon während seines Erdenlebens selbst den Beweis geliefert, dass er in der That der Sohn Gottes war (5, 8 ff.). Der Beweis liegt in seinen Zeichen und Wundern, in seiner Predigt, in seiner Liebe zum Volk, sowie darin, dass er durch Erwählung der sündigsten Männer zu Aposteln zeigte, dass er nicht gekommen sei, Gerechte zu berufen sondern Sünder. Ebenso ist aber auch das Leiden des Gottessohnes und speciell sein Leiden am Kreuz im Alten Testament vorausgeoffenbart (6, 7), nicht bloss durch einzelne Aussprüche der Schrift (5, 12–14; 6, 7–9), sondern auch durch verschiedene mehr oder weniger eingehende typische Hinweise, wie besonders das Opfer der roten Kuh und die Riten des grossen Versöhnungstages (c. c. 7 und 8, cf. 9, 7–9; c. c. 11–12). Und wie das Kommen des Gottessohnes im Fleisch, so ist auch sein Leiden das unentbehrliche Mittel für die Erreichung seiner Zwecke (5, 6. 11. 12). Und wenn man fragt, worin diese bestanden, so lautet die Antwort zunächst, dass der Sohn

Gottes ins Fleisch kam und litt, einesteils um die Sünden derer voll zu machen, die seine Propheten bis auf den Tod verfolgt haben (5, 11), andernteils um die den Vätern gegebene Verheissung zu erfüllen (5, 7). Dies geschieht dadurch, dass der Sohn Gottes, nicht etwa, wie der ursprüngliche Verfasser sagt, vom Vater ein ihm im Voraus bereitetes Volk erhält, sondern sich selbst ein neues Volk bereitet (5, 7; 14, 6), das durch seinen Opfer- und Sühntod erlöst (14, 6) der Vergebung der Sünden teilhaftig und dadurch wie neugeschaffen ist (6, 8–14). Vermittelt aber wird den Einzelnen diese Frucht des Leidens Christi durch die Taufe, bei der der Gläubige in der Hoffnung auf das Kreuz ins Wasser hinabsteigt strotzend vom Schmutz der Sünden, während er heraufkommt, die Gottesfurcht und die Hoffnung auf Jesus im Geist als Frucht im Herzen tragend (c. 11). Die so durch den Glauben an Christus und sein Wort aus Finsternis und Tod erlöst und wiedergeboren sind zu einem neuen Leben, (6, 17; 14, 5), bilden das Gefäss seines Geistes, das er verherrlicht (11, 9), sie sind der Tempel, in dem er (durch den Geist) wohnt (6, 14. 15) und aus dem er zu Gott Bekenntnis und Lobpreis aufsteigen lässt (6, 16), sie sind die Gemeinde Christi (6, 16), die obwohl sie zumeist aus Heiden besteht (c. c. 13. 14), durch sein Wort des Bundes teilhaftig ist (14, 5), in Hoffnung, Glauben und Liebe sich erbaut (1, 6) und durch jedes in Glauben und Liebe gesprochene Wort Vielen zur Bekehrung und Hoffnung dient (11, 8). Dieser auf das Reich Gottes oder Christi wartenden gläubigen Gemeinde, die in dieser Welt viel zu leiden hat (7, 11), wird auch das ewige Leben zu Teil (11, 11). Denn das ist die letzte und grösste Frucht der Erscheinung des Gottessohns im Fleisch und seines Leidens, dass er den Tod zunichte gemacht und die Auferstehung aus den Toten gezeigt hat (5, 6).

Die Erfüllung jener Hoffnung wird die Endzeit bringen, wenn der Sohn Gottes kommt, um der Zeit des Ungerechten (c. 15, 5 cf. dem Hause Amaleks 12, 9) ein Ende zu machen und Tote und Lebendige zu richten. Im scharlachroten Mantel wird er eines Tages wiederkommen zum Schrecken

derer, die ihn verhöhnt und angespöen und gekreuzigt hatten, obschon er erklärt hatte, der Sohn Gottes zu sein. Darauf weist schon typisch die Bekränzung des Fluchbocks mit roter Wolle (7, 9. 10). Aber auch damit, dass er ein neues Volk sich bereitete, hat er schon während seines Erdenlebens gezeigt, dass er, nachdem er die Auferstehung vollbracht, auch Richter sein werde (5, 7). Dieses Erscheinen des Sohnes Gottes zum Gericht wird von einer grossen Weltkatastrophe begleitet sein, da der Sohn Gottes Sonne, Mond und Sterne ändern wird (15, 5). Weist der Überarbeiter auch nicht so nachdrücklich wie der ursprüngliche Briefschreiber auf die unmittelbare Nähe des Endes, so gilt doch auch ihm die ganze Zeit seit der Erscheinung Christi als die letzte Zeit (6, 13; 12, 9). Wenn diese mit Vollendung des 6. Jahrtausends dieser Weltperiode (15, 4) abgelaufen ist, dann bricht der Sabbat Gottes und die neue Welt an (15, 8), die Zeit, die auch den Gläubigen die Vollendung und die Erbschaft d. h. den Vollgenuss des göttlichen Bundes bringen wird. Dann wird ihnen die Herrscherstellung zufallen, die ihnen verheissen ist, aber die sie vorläufig noch entbehren müssen (6, 18. 19).

3. DIE QUELLEN DES ÜBERARBEITERS, SEINE PERSON, SEINE LESER UND SEINE ZEIT.

Der Überarbeiter macht reichlich Gebrauch vom Alten Testament, wohl auch vom apokryphen Jeremia, ferner von seiner Kenntnis jüdischer Gebräuche und rabbinischer Traditionen. Wir brauchen darauf nicht mehr im Einzelnen einzugehen, schon die Besprechung des Inhalts der eingeschalteten Stücke hat dies zur Genüge erwiesen. Es hat sich dabei bereits auch gezeigt, wie willkürlich er beim Citiren verfährt, wie er die Stellen oft nur dem Sinne nach anführt, sie combinirt, sie durch Auslassungen oder Zusätze oder mit Hilfe rabbinischer Überlieferung für seinen Zweck sich zurechtmacht. Zweifellos hat der Verfasser von der LXX Gebrauch gemacht, aber gelegentlich hat er auch auf den hebräischen Text zurückgegriffen. Aus der Art

wie Jes. 8, 14 benützt wird in Barn. 6, 2 (ohne das *οὐχ* der LXX), Jer. 2, 12 in Barn. 11, 2 und Jes. 1, 14 in Barn. 15, 8 (cf. übrigens auch Barn. 2, 5) ist allerdings kein sicherer Schluss zu ziehen. Aber bei der Deutung der Zahl 318 aus Gen. 14, 11 in c. 9 (cf. 9, 8: die Schrift sagt zuerst 18 und erst nach einem Absatz 300), sowie bei der Anwendung des *κατακεντήσατε* und *κατακεντήσαντες* aus Sach. 12, 10 auf den Sendbock und auf Christus in 7, 8. 9 ist der Überarbeiter sicherlich auf den hebräischen Text zurückgegangen

Wichtiger ist für uns die Frage, welche neutestamentlichen Schriften unser Verfasser gekannt hat. Als seine Evangelienquelle, jedenfalls seine vornehmste, hat man bisher das Matthäusevangelium betrachtet. Dass dem so ist, möchten wir stark bezweifeln. Nach Barn. 7, 3 wurde Jesus am Kreuz getränkt *ὄξει καὶ χολῇ* und in 7, 5 wird gesagt, dass er *χολὴν μετὰ ὄξους* trinken musste. Dies geht nicht auf Matth. 27, 34 zurück. Denn hier wird gesagt, dass man Jesus *οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον* zu trinken gab. Vielmehr bietet die genaueste Parallele das Petrus-evangelium (V. 16), nach welchem Jesus wie bei Barnabas *χολὴν μετὰ ὄξους* zu trinken bekam.

Unser Verfasser stellt sich nach Barn. 5, 13 die Kreuzigung so vor, dass das Fleisch Jesu dabei mit Nägeln durchbohrt worden ist. Auch hiezu bietet nicht das Matthäusevangelium, wohl aber das Petrus-evangelium (V. 21) eine Parallele, sofern es erzählt, dass nach Jesu Tod dem Herrn die Nägel aus den Händen gezogen wurden.

Der Überarbeiter des Barnabasbriefs weiss, dass Jesus verhöhnt, angespion (7, 9) geschlagen, gegeißelt (3, 14) mit einem Purpurmantel bekleidet (7, 8. 9) und, wie es scheint, auch mit einer Dornenkrone gekrönt worden ist (7, 8. 11). Überdies wird in dem späteren Zusatz 6, 6 vorausgesetzt, dass über seine Kleider das Loos geworfen worden ist. Das alles war wie den andern Evangelien so auch dem Petrus-evangelium (V. 6—8. 12) zu entnehmen. Aber in Barn. 7, 8. 9 wird bei der Vergleichung Christi mit dem Sendbock auch angenommen, dass Jesus gestochen worden ist. Dieses Gestochenwerden Jesu vor der Kreuzigung ist vom Mat-

thaeusevangelium aus wiederum nicht zu erklären, wohl aber vom Petrusvangelium aus (5, 9), nach welchem Jesus bei der Verspottung und Mishandlung vor der Kreuzigung auch mit einem Rohr gestossen oder gestochen (*ἔνυσσον*) worden ist.

Auch darin stimmt der Barnabasbrief (7, 9) mit dem Petrusvangelium (5, 6. 9) überein, dass hier und dort ausdrücklich hervorgehoben wird, dass die Verspottung und Mishandlung dem galt, der erklärt hatte, der Sohn Gottes zu sein. Selbst die in Barn. 7 durchgeführte Vergleichung des leidenden Christus mit dem Sündenbock des Versöhnungstages scheint schon im Petrusvangelium eingeleitet zu sein. Wenigstens scheint das *παραπεμφθῆναι* V. 2 darauf zu weisen.

Wenn es weiter in Barn. 5, 11 (cf. 14, 5) heisst, dass der Sohn Gottes ins Fleisch gekommen sei, damit er das Maass der Sünden denen voll mache, die seine Propheten in den Tod verfolgt haben, so zweifelt man gewöhnlich nicht, dass unser Verfasser hierbei auf Matth. 23, 31 f. reflectirt. Allein auch im Petrusvangelium heisst es V. 17 nach der Tränkung Jesu mit Galle und Essig: „Und sie erfüllten alles und machten über ihr Haupt die Sünden voll“. Das lässt darauf schliessen, dass das Petrusvangelium schon früher eine Parallele zu Matth. 23, 31 f. gebracht hat. In dem: *τὸ τέλειον τῶν ἀμαρτιῶν ἀνακεφαλαιώση* des Barnabasbriefes könnte man selbst einen auffallenden Anklang an das: *καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἀμαρτήματα* des Petrusvangeliums finden. Und dabei ist noch besonders zu beachten, dass wie das Petrusvangelium auch unser Überarbeiter Jesus durch die Juden gekreuzigt werden lässt (5, 12; 7, 9).

In Barn. 5, 9 wird gesagt, dass Jesus Leute, deren Ungeerechtigkeit alles Sündenmaass überstieg, zu seinen Aposteln wählte, zum Beweis, dass er nicht gekommen sei, Gerechte, sondern Sünder zu berufen. Die Grundlage hievon meinte man wieder in Matth. 9, 9–13 d. h. in der Erzählung von der Berufung des Zöllners Matthäus finden zu dürfen. Allein das Petrusvangelium muss, wie aus V. 60 zu schliessen ist, geradeso die Berufung des Levi von der

Zollstätte weg erzählt haben. Und auch das Wort: *οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς* braucht der Überarbeiter des Barnabasbriefs nicht aus Matthaeus zu haben. Er kann es gradesogut dem Petrus-evangelium entlehnt haben, als es der 2. Clemensbrief (2, 4) aus einem ausserkanonischen Evangelium geschöpft hat.

In Barn. 5, 12 finden wir das Citat: *ὅταν πατάξωσιν τὸν ποιμένα ἑαυτῶν, τότε ἀπολείται τὰ πρόβατα τῆς ποιμνῆς*. Es ist die Stelle Sach. 13, 7. Die LXX übersetzen sie: *πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκπάσατε τὰ πρόβατα*. Matthaeus führt die Stelle ebenfalls an und zwar mit den Worten: *πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποιμνῆς*. Seitdem durch die Codices S und C festgestellt ist, dass bei Barnabas *πατάξατε* und *ἀπολείται* gelesen werden muss, gleicht das Barnabascitat sehr wenig mehr demjenigen des Matthaeus. Im Gegenteil das *πατάξωσιν* des Barnabas lässt sich nicht von dem *πατάξω* des Matthaeus aus, sondern nur von dem *πατάξατε* der LXX aus erklären. Zu dem Zusatz *τῆς ποιμνῆς* aber hatte Barnabas wahrlich Matthaeus nicht nötig.

In Barn. 12, 10 wird Psalm 109, 1 wörtlich nach der LXX citirt. Aber der Gebrauch, der davon gemacht wird, erinnert an Matth. 22, 43—45, wo ebenfalls mit Hilfe dieser Psalmstelle bewiesen wird, dass Christus nicht der Sohn sondern der Herr Davids ist. Doch liegt für die Verwendung des Matthaeusevangeliums hierin durchaus kein Beweis. Denn bei Marcus und Lucas findet sich dasselbe wie bei Matthaeus. Barnabas könnte den Gedanken darum ebensogut daher haben. Aber wir werden wohl voraussetzen dürfen, dass auch das Petrus-evangelium, das so eifrig sich bemüht, die Gottessohnschaft Jesu zu beweisen, jene synoptische Perikope verwertet hatte.

Endlich noch dies. Nach Barn. 15, 9 ist Jesus an demselben Tag, an dem er auferstanden und den Jüngern erschienen ist, auch in den Himmel gefahren. Das stimmt zu keinem unserer kanonischen Evangelien. Wohl aber lässt sich jene Angabe vom Petrus-evangelium aus erklären. Hienach hat sich Jesus sofort nach seiner Aufer-

stehung in den Himmel erhoben, ist dann aber, wie es scheint, vom Himmel her den Jüngern am galiläischen Meer erschienen, um alsbald wieder in den Himmel zurückzukehren. Es ist dieselbe Vorstellung, die wir noch bei Schahrastani, einem arabisch schreibenden Gelehrten des 12. Jahrhunderts, bezeugt finden. (Übers. v. Haarbrücker, I, p. 261) ¹⁾.

Was andere Evangelien betrifft, so erinnert manches in den Ausführungen unseres Überarbeiters an das Evangelium Johannes. Hier und dort wird die eiserne Schlange in der Wüste als Typus auf das Kreuz Christi aufgefasst. Allein die Ausführung bei Barnabas macht durchaus den Eindruck der Selbständigkeit. Wäre Barnabas von Johannes abhängig, dann würde bei ihm das für letzteren so charakteristische *ὑψωσεν* und *ὑψωθῆναι* gewiss nicht fehlen. Auch der Ysop wird hier und dort in Zusammenhang mit dem Leiden Christi gebracht. Doch geschieht es in völlig verschiedener Weise. Das *καὶ κατακεντήσαντες* in Barn. 7, ⁹ könnte man versucht sein, mit Hilfe der johanneischen Erzählung vom Lanzenstich zu erklären. Allein Barnabas setzt voraus, dass das Stechen vor der Kreuzigung statthatte. Unser Überarbeiter redet ferner wiederholt von der *δόξα Ἰησοῦ* und erinnert damit an Stellen wie Joh. 1, ¹⁴; 2, ¹¹. Doch weist auch hier nichts auf ein Abhängigkeitsverhältnis beider Schriften. Die Berührung erklärt sich aus der gleichartigen christologischen Voraussetzung, dass nämlich in Jesus der Sohn Gottes selber erschienen ist. Aus dieser Voraussetzung der wesentlichen Gottheit Christi ergab sich auch von selbst die Anwendung der Begriffe *ἐν σαρκὶ φανεροῦσθαι* (Barn. 5, ⁶; 6, ⁹, cf. dagegen *σὰρξ ἐγένετο* Joh. 1, ¹⁴ und *ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι* 1. Joh. 4, ²; 2. Joh. 7).

Von neutestamentlichen Briefen hat unser Überarbeiter sehr wahrscheinlich den Römerbrief gekannt und benützt. In Barn. 13, ⁷ lesen wir: *τί οὖν λέγει τῷ Ἀβραάμ, ὅτε*

1) Ist unsere Annahme, dass der Überarbeiter des Barnabasbriefs das P. E. benützt hat, richtig, dann ist damit bewiesen, dass das P. E. vor dem Jahr 130 entstanden ist.

μόνος πιστεύσας ἐτέθη εἰς δικαιοσύνην; ἰδοὺ, τέθεικά σε, Ἰβραάμ, πατέρα ἐθνῶν τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας τῷ θεῷ. Es sind hier nebeneinander dieselben beiden Schriftstellen verwertet, die auch Rom. 4, 3. 17 verwertet sind, und der Zusatz zur zweiten (τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας τῷ θεῷ) lässt sich kaum anders als aus dem Einfluss von Rom. 4, 11 (πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας) erklären. Unter diesen Umständen ist es sehr wohl möglich, dass unser Verfasser auch zu seiner Ausführung in 13, 2. 3 angeregt worden ist durch Rom. 9, 10—12. Bei einer Vergleichung von Barn. 6, 2 mit Rom. 9, 33 ergibt sich sodann, dass hier und dort gleichmässig die Stellen Jes. 8, 14 und 28, 16 mit einander in Zusammenhang gebracht sind, doch werden die Stellen von Barnabas und von Paulus so verschieden angeführt, dass die Abhängigkeit des ersteren vom letzteren hier doch wieder sehr zweifelhaft erscheint. Weiter liesse sich noch darauf weisen, dass Barn. 5, 7: *ἵνα τοῖς πατέρασιν τὴν ἐπαγγελίαν ἀποδοῶ* erinnert an Rom. 15, 8: *εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων* und Barn. 12, 7: *ἔχεις πάλιν καὶ ἐν τούτοις τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν* an Rom. 11, 36: *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα . αὐτῷ ἢ δόξα κ. τ. λ.* Eine weniger genaue Parallele zu Barn. 12, 7 liefert 1. Kor. 8, 6. Dagegen erinnert der Gedanke, dass das Herz der Gläubigen ein Tempel Gottes ist (6, 15) an 1. Kor. 6, 19, entspricht die Vorstellung, dass die an Christus glaubende und getaufte Gemeinde das Gefäss seines Geistes, also sein Leib ist, der Auffassung in 1. Kor. 12, und berührt sich die Auffassung der Christenheit als einer neuen Schöpfung (6, 11—13) aufs engste mit 2. Kor. 5, 17.

Dem Verfasser des Hebräerbriefs verwandt zeigt sich unser Überarbeiter durch seine allegorisirende und typologisirende Behandlung des Alten Testaments, speciell auch durch seine Auffassung der alttestamentlichen Cultusriten als symbolischer Vorbilder auf Christus und sein Versöhnung stiftendes Leiden. Man wird auch nicht daran zweifeln dürfen, dass unser Verfasser den Hebräerbrief gekannt hat,

aber die konkreten Berührungspunkte sind doch recht spärlich. Wir notiren die folgenden:

- Barn. 5, 6 vgl. mit Hebr. 2, 14 f.
 Barn. 8, 1 „ „ Hebr. 9, 13. 19.
 Barn. 8, 7 „ „ Hebr. 4, 2.
 Barn. 14, 4 „ „ Hebr. 3, 5.

Sonst berührt sich unser Brief in der Gestalt, die er durch die Überarbeitung erhalten hat, auch noch mit dem 2. Petrusbrief. Man vergleiche 2. Pe. 3, 7. 8. 12. 13 mit Barn. 15, 4. 5. 7. Ist dies aus Abhängigkeit des einen Teils vom andern zu erklären, so hindert nichts, den Barnabasbrief für die Vorlage zu halten. Dasselbe gilt von den Berührungen zwischen Justinus (cf. besonder Dial. c. Tryph. 111 und 112) und Barnabas.

Was die Person des Überarbeiters betrifft, so dürfte derselbe kaum wie der ursprüngliche Briefschreiber ein geborener Heide gewesen sein. Die umfassende Kenntnis jüdischer Gebräuche und rabbinischer Traditionen, sowie die Thatsache, dass er auch noch etwas Hebräisch verstanden hat, weist viel eher darauf, dass er von Hause aus ein hellenistischer Jude gewesen ist.

Die Absicht des Überarbeiters ist, wie wir sahen, einerseits die Stellungnahme des ursprünglichen Briefschreibers gegenüber dem Alten Testament, d. h. seine eigenartige Unterscheidung zwischen Gesetz und Propheten, zu korrigieren, andernteils ihn in der Bestreitung des Judaismus zu unterstützen, und zwar gerade von seinem Standpunkt aus, dass das ganze Alte Testament, richtig d. h. allegorisch-typologisch erklärt, fortdauernd giltige, auf das Christentum hinweisende und dasselbe bestätigende Offenbarung ist. Die Judaisten, die der Überarbeiter im Auge hat, sind allem nach dieselben, von denen Ignatius im Brief an die Philadelphier (c. 8) redet und die erklären: „Wenn ich es nicht in den alten Urkunden d. h. im Alten Testament finde, im Evangelium glaube ich es nicht“. Das Alte Testament ist ihnen die einzig massgebende Gottesoffenbarung und dies hat zur Folge, dass sie auf einem wesentlich alttestament-

lich-jüdischen Glaubensstandpunkt stehen geblieben sind und den spezifisch christlichen Glaubenselementen, der Person und dem Werk Christi, der christlichen Taufe etc. keine besondere Heilsbedeutung zuschreiben, die Lehre vom Kommen des Gottessohns im Fleisch und von seinem Leiden selbst anstößig finden. Unser Überarbeiter nimmt nun wie die Judaisten das Alte Testament seinem ganzen Umfang nach zum Ausgangspunkt, aber er will zeigen, dass die Judaisten wie die Juden selbst das Alte Testament falsch verstehen, während es richtig aufgefasst, d. h. allegorisch-typologisch erklärt, im Gegensatz zum Judentum die Wahrheit des Christentums und aller seiner Glaubenselemente, sowie seine Bestimmung, das Judentum zu überflügeln, erweist. Die Leser, die der Überarbeiter des Barnabasbriefs im Auge hat, wird man nicht an einem bestimmten Orte zu suchen haben. Hat der Überarbeiter wohl auch zunächst an die Judaisten in seiner unmittelbaren Umgebung gedacht, so wird er doch zugleich für die Judaisten geschrieben haben, die zu seiner Zeit überhaupt in der christlichen Kirche noch zahlreich vorhanden gewesen zu sein scheinen.

Entstanden ist die Überarbeitung des Briefs ohne Zweifel in Alexandrien. Darauf weist die Kenntnis alexandrinisch-jüdischer Gebräuche, die allegorisierende und typologisierende Methode, auch der Zusatz in 9, 6 (Schluss): „Aber auch die Aegypter haben die Beschneidung“. Für die Frage nach der Zeit, in welcher der Überarbeiter geschrieben hat, haben wir einen festen Anhaltspunkt in 16, 3. 4, wo deutlich die Situation der Jahre 130—132 gezeichnet ist.

ANHANG.

NACHTRAG ZU 1. CLEM. 5.

Wenn ich hier noch einmal auf das 5. Capitel des ersten Clemensbriefs zurückkomme, so ist der Anlass dazu gegeben durch Schmiedels gründlichen Artikel „Simon Petrus“ in der englischen Encyclopaedia Biblica, der mir erst jetzt zu Gesicht gekommen ist. Schmiedel bespricht in dem Artikel gerade auch 1. Clem. 5, und wenn er dabei in wesentlichen Punkten mit mir übereinstimmt, so bleiben doch allerlei Differenzen. Die letzteren beginnen schon bei dem Ausdruck *μαρτυρήσας* in 5,4 und 5,7, in dem Schmiedel nicht das eigentliche Martyrium, die Blutzugenschaft angedeutet finden will. Hierin kann ich mich nicht mit ihm einverstanden erklären. Dass das *μαρτυρήσας* beide Mal unmittelbar vor *ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης*, bezw. vor *ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου κ. τ. λ.* steht, weist bereits darauf, dass das *μαρτυρήσας* im Sinn des eigentlichen Martyriums von Petrus und Paulus zu verstehen ist, sofern das letztere das Mittel und den Modus bildet für ihren Hingang aus der Welt und ihre Aufnahme in den Himmel. Zum andern deutet bei Petrus sowohl als bei Paulus das *μαρτυρήσας* offenbar den Höhepunkt und die Vollendung der vorher erwähnten Mühen und Leiden an, so dass auch von diesem Gesichtspunkt aus das *μαρτυρήσας* auf das eigentliche Martyrium bezogen werden muss. Thatsächlich hat ja auch jedenfalls Paulus das Martyrium erlitten, und darum wäre es höchst sonderbar, wenn es bei Paulus nicht auch extra hervorgehoben wäre. Hat aber das *μαρτυρήσας* bei Paulus diesen Sinn, dann muss das in offenbar

absichtlicher Parallele auch von Petrus ausgesagte *μαρτυρήσας* bei dem letzteren denselben Sinn haben, zumal auch Petrus nach der Überlieferung Märtyrer geworden ist. Endlich aber zeugt für unsere Auffassung des *μαρτυρήσας* auch die Fortsetzung in 6, 1. Denn da ist offenbar von Märtyrern im eigentlichen Sinn die Rede, die dem Petrus und dem Paulus beigegeben worden sind, gerade sofern sie wie jene ebenfalls Märtyrer waren. Sehr richtig bemerkt Schmiedel, dass das *συνηθροίσθη* in 6, 1 sich nicht darauf beziehe, dass die hier genannten Personen mit Petrus und Paulus in Rom gelitten haben. Aber wenn er es nun selber darauf beziehen will, dass diese Personen mit Petrus und Paulus in den Himmel versammelt worden seien, so glaube ich wieder nicht, dass das richtig, oder dass der volle Sinn des Worts hiemit zum Ausdruck gebracht ist. Mit Petrus und Paulus werden alle Gläubigen nach ihrem Tod in den Himmel versammelt. In 6, 1 dagegen wird das *συνηθροίσθη* auf eine ganz bestimmte Classe und Zahl von Christen beschränkt, auf christliche Märtyrer, und darum soll das Wort allem nach ausdrücken, dass die betreffenden Personen dem Paulus und Petrus als Märtyrer beigegeben, mit ihnen der Zahl der Märtyrer einverleibt worden seien.

Schmiedel ist nun aber, was mir zu besonderer Genugthuung gereicht, mit mir ganz derselben Ansicht, dass Clemens in c. 5 von einem Aufenthalt und Martyrium des Petrus in Rom nichts weiss, und dass durch das, was Clemens hier sagt, eine solche Annahme völlig ausgeschlossen ist. Wenn nun aber Schmiedel zu dem Schlusse kommt, dass Petrus zwar das Martyrium erlitten habe, dass aber die Kenntniss der näheren Umstände und des Ortes seines Martyriums der Kirche schon früh völlig abhanden gekommen sei, so kann ich mich ihm dabei nicht anschliessen. War das Martyrium des Petrus in der Kirche allgemein bekannt, so ist es nach meiner Meinung kaum möglich, dass alsbald jede Spur von dem Wie? und Wo? desselben verloren gegangen sein sollte. Das kommt mir beinahe wie eine *contradictio in adjecto* vor. Die Spuren einer auf Jerusalem als Ort des Martyriums von Petrusweisenden

Tradition, die Erbes in den Petrus-Akten nachgewiesen hat, meine ich denn auch günstiger taxiren zu müssen, als Schmiedel thut. Wie will man denn das Hereinspielen dieser auffallenden, trotz aller Verwechslungen so bestimmten und deutlichen Jerusalemischen Züge in die römische Martyriumsgeschichte des Petrus befriedigend erklären, wenn nicht der Überlieferung vom Martyrium des Petrus in Rom eine ältere gegenüberstand, nach der Petrus in Jerusalem Märtyrer geworden ist? Ist Petrus Märtyrer geworden, und zwar, wie auch Schmiedel annimmt, nicht in Rom, dann ist ja auch schon an und für sich Jerusalem der wahrscheinlichste Ort.

Was sodann das Martyrium des Paulus betrifft, so habe ich schon auf S. 169 Anm. 1 bemerkt, dass ich innerhalb der von Paulus handelnden Paragraphen in 1. Clem. 5 mich auf die Ausmerzung der Worte: *καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθόν* in 5,7 beschränken möchte. Schmiedel ist nun mit mir darin einig, dass Paulus nicht nach Spanien gekommen ist und nicht dort, vielmehr in Rom das Martyrium erlitten hat. Aber er will darum doch nicht die obengenannten Worte aus 1. Clem. 5,7 herausnehmen, vielmehr dieselben auf das Kommen des Paulus nach Rom deuten. Darin hat Schmiedel sicherlich Unrecht. *τὸ τέρμα* deutet die äusserste Grenze an und die äusserste Grenze des Abendlands ist nicht Rom sondern Spanien. Dementsprechend sagt Vellejus Paterculus (I, 2): in ultimo Hispaniae tractu, in extremo nostri orbis termino, und Philostratus (Vit. Apoll. 5, 4): *τὰ Γάδειρα κεῖται κατὰ τὸ τῆς Εὐρώπης τέρμα*. So wird man auch bei dem *τέρμα τῆς δύσεως* in 1. Clem. 5,7 an Spanien zu denken haben, zumal da Paulus jedenfalls dahin zu gehen beabsichtigt hat. Nun wendet Schmiedel allerdings ein, dass in Act. 13,47 von *ἔσχατον τῆς γῆς* die Rede sei, und zwar mit Beziehung auf Rom. Allein erstens haben wir es in Act. 13,47 mit einem Citat aus Jes. 49,6 zu thun, dem keine stringente Beweiskraft zukommt, weil die Worte ursprünglich nicht auf Paulus Bezug hatten und auf ihn angewendet werden konnten, auch wenn sie nur in sehr allgemeinem Sinne

auf ihn passten. Zum andern ist zu beachten, wer in Act. 13,⁴⁷ und in 1. Clem. 5 redet. Dort ist kein Einwohner von Rom am Wort, hier dagegen ist dies der Fall, und dass jemand, der in Rom wohnt und schreibt, diese Stadt die Grenze des Abendlands genannt haben sollte, ist einfach unannehmlich.

Hiezu kommt nun aber noch als ausschlaggebend ein Argument, das aus dem Zusammenhang von 1. Clem. 5 sich ergibt. Neben dem *κήρυξ γενόμενος ἐν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει* und neben dem *δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον* hätte die besondere Hervorhebung des *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἔλθῶν* gar keinen Sinn, wenn dabei nicht an das Kommen nach der äussersten Grenze des Abendlands, nach Spanien gedacht wäre. Ich glaube darum, dass Schmiedel nichts übrig bleiben wird, als sich mit mir zur Ausscheidung der Worte *καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἔλθῶν* zu entschliessen.
